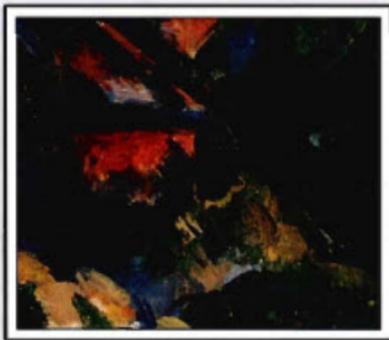


# التجربة النورانية عند الإمام الغزالى

من الأنا المنشقية إلى الأنا المتعالية



عادل محمود بدر



دار الحديث  
لنشر و توزيع الكتب  
الدينية

# مَكْتَبَةُ لِسَانُ الْعَرَبِ

أ. علاء الدين شوقي



رابط بديل  
[lisanerab.com](http://lisanerab.com)

**www.lisanarb.com**

# **التجربة النورانية عند الإمام الغزالى**

**من الأنماط المنطقية إلى الأنماط المتعالية  
(قراءة نقدية مقارنة للبعد العقلي في المنفذ)**

- التجربة النورانية عند الإمام الغزالى
- تأليف: د. عادل محمود بدر
- الطبعة الأولى: 2006
- جميع الحقوق محفوظة
- الناشر : دار الحوار للنشر والتوزيع  
سورية - اللاذقية - ص. ب: 1018  
هاتف وفاكس: 963 - 41 - 422339

البريد الإلكتروني: Soleman@scs-net.org

تم تنفيذ التنضيد والإخراج الصوتي في القسم الفني بدار الحوار

تصميم الغلاف: ناظم حمدان

د. عادل محمود بدر

## التجربة النورانية عند الإمام الغزالى

من الأنماط المنطقية إلى الأنماط المتعالية  
(قراءة نقدية مقارنة للبعد العقلى في المنفذ)

دار الحوار



مكتبة لسان العرب

[www.lisanarb.com](http://www.lisanarb.com)

lisanerab.com رابط بديل

## إهداء

”إلى روح أكتوبر العظيم الذي جسد في أعماق نفسي روح التحدى،  
التي تحولت إلى معزوفة ترددتها النفس صباح مساء:  
كتبوا علينا الضياع، فما ضعننا... وكتبوا علينا الانطواء في رماد  
الفشل، فما فشلنا، بل انتصرنا... وكتبوا علينا الموت عاراً وخجلاً،  
فكانت عودة الروح في مسارها الخالد، مسار التحدى...”  
إلى هذه الروح أقدم بعض نفسي

د. عادل بدر



إهداء خاص

## إلى روح الأستاذين الجليلين:

أ.د / محمد علي أبو ريان      أ.د / سامي نصر لطف

اللذين غرسا في نفسي روعة القيم، وحب البحث العلمي الجاد.  
إليهما في أكرم جوار.

د. عادل بدر



الفهرس

<b>الصفح</b>	<b>الموضوع</b>
11	مقدمة
19	<b>أولاً: بنية التجربة الغزالية في المندى (من الأزمة إلى الأنما المنطقية)</b>
23	١- أزمة الغزالي الروحية في منظور الفحص.
30	٢- المحنى الشخصي لحياة الغزالي وسيرته الذاتية في المندى
37	٣- العلاقة الجدلية بين الأزمة والأنما المنطقية (العقل النظري)
49	<b>ثانياً: مضمون التجربة الغزالية في المندى (من الأنما المنطقية إلى اكتشاف الأنما المتعالية كوحدة عليا للعقل).</b>
52	١- مجاوزة الغزالي للميتافيزيقا النظرية (معنى المجاوزة).
58	٢- حوار الغزالي لتاريخ الفلسفة وتحقيق المجاوزة (رؤبة نقدية من التهافت إلى المندى):
58	أ- الميتافيزيقا السينوبية بما هي نتاج لاكتشاف الأنما المنطقية كهوية في ذاتها.
77	ب- حوار الغزالي للمذهب السينوي، واكتشاف الأنما المتعالية كوحدة عليا للعقل وشرط لوجوده (الأنما المتعالية بوصفها نوراً).
115	٣- نورانية الأنما المتعالية في المندى بوصفها كمالاً لوحدة العقل.
139	<b>ثالثاً: النتائج الفلسفية للرؤبة الغزالية</b>
157	<b>الهوامش</b>
181	<b>المصادر والمراجع:</b>
183	أولاً: مؤلفات الغزالي.
184	ثانياً: المصادر العربية.
187	ثالثاً: المراجع العربية.
190	رابعاً: المراجع الأجنبية.



## مقدمة

يتمحور هذا البحث حول إعادة فهم رؤية الغزالى في كتابه "المنقد من الضلال"، تبعاً لهذا السؤال: هل تنضوى هذه الرؤية على فحوى أو مضمون عقلى بما يجعلها امتداداً أصيلاً للرؤية الفلسفية بـألف ولام التعريف؟! – وما مدى تكاملية هذه الرؤية مع فكر الغزالى في مؤلفاته الأخرى السابقة واللاحقة على كتاب المنقد؟! – والإجابة عن هذين السؤالين، تتکفل، عند تحقیقها، بـدھض ذلك الاعتقاد الراسنخ حتى يومنا هذا بأن الغزالى هو المسؤول عن توقف التفلسفة والعلم في الشرق بتألیفه لكتاب تهافت الفلاسفة، وانتصاره للتصوف، الأمر الذي جعله، وفق هذا الاعتقاد، يحتقر العالم الحسى، إذ وضع الحس والعقل بين قوسين، عندما حط من شأن العقل، أو ما يسمى في الاصطلاح الحديث "الأنانة النطقية"، واستعراض عن عالم الحس والعقل والمنطق، بالعالم الماورائى أو عالم المشاهدات الصوفية، وكانت النتيجة تحمل الغزالى عبًّا أحد عوامل النكوص والانحلال الذي أصاب الشرق الإسلامي. وبمرور الزمن وتواتر هذا الأمر، تحول إلى اعتقاد، ثم ترسخ الاعتقاد فصار إشكالية تعنى في صورة من صورها كل مشكلة تطورت حتى تراكمت وتضخممت أبعادها، فصارت أكثر عمقاً وأبعد غوراً، فأصبحت هماً يأخذ بتلابيب الاهتمام في كليته، أعني أنها أصبحت بالنسبة لتاریخ الفكر الإسلامي بعامة، وتاریخها في

الشرق الإسلامي وخاصة، هماً أولياً يطغى على كل اهتمام. ولا يمكن لحقيقة هذه الإشكالية أن تنجلِّي إلا بإعادة فهم أبعادها، وفق منهج نقدٍ، يأخذ على عاتقه تتبعها لا وفقاً لإحداثيات زمنية تاريخية فحسب، ولكن وفق رؤية نقدية فكرية تحاول تتبع جذورها، فلسفياً، في النصوص والمؤلفات، بحيث تضع في اعتبارها وضع كل الرؤى السابقة لهذه الإشكالية بين قوسين، لأن الأمر يتطلب إعادة النظر فيها على نحو جديد، وهو ما لا يتسع لها إلا بطرح كل المواقف الإيقانية التوكيدية الساذجة، وتحويل الشعور من تلك المواقف الساذجة، إلى التجربة النقدية الصحيحة، التي هي المجال الذي يمكنُ الرؤية الجديدة، من التحقيق القصدى للماهية الخالصة لهذه الإشكالية داخل الوعى أو الشعور، بإدراك أبعادها كأشياء حقيقة.

من هنا كان البحث عن الحقيقة، يتضمن إعادة النظر إلى الأشياء والأفكار، بل رؤيتها بمنظور مختلف، فليست الأفكار ماهيات في ذاتها، بل هي مركبة ومصنوعة وفقاً لرؤى مختلفة، ذلك أن النظر المختلف للحقيقة وإعادة فهمها، إنما يؤدى إلى اكتشاف إمكانات جديدة لم تكن واضحة من قبل، وهذه هي بداية الانطلاق، أي بداية الوعى النقدي الذي يسمح بتبدل منظورنا تجاه الحقيقة، وهو أيضاً الذي يتاح لنا الكشف عن الأبعاد المبهمة، بما يعني أن النقد، في تتبعه الأنطولوجي لجذور الحقيقة، يكون هو الضوء الذي يكشف آفاقاً كانت مستورة ومحجوبة في باطن الظواهر، إذ النقد حينئذٍ يقطة وانتباه إلى الخفي واللامرأى أو اللامنظور، وهو التور الذي يخرجنا من دائرة الانغلاق والسباب إلى ارتياح آفاق التقدم، بإعادة تأويل الحقيقة، بحيث تصير مفهومه. ولما كان الفهم ليس ثابتاً بصورة مطلقة، فإن الحدود الفاصلة بين الأشياء ليست ثابتة، بل متغيرة وإلى مala نهاية، تبعاً لاتجاه الرؤى الجديدة، التي تنظر إلى تلك الحدود. ومن ناحية أخرى فإذا كانت الفلسفة هي تأمل الوجود، وفي

كل وسيلة يمكن أن يفهم هذا الوجود، فإن إعادة فهم الإشكالية التي نحن بصددها، يتطلب تفاعلاً بين النص وقارئه، أي التفاعل وال الحوار بين عالمين، وهنا يصير فعل القراءة ذاته، هو اللحظة الفاصلة في عملية التحليل كلية، ففيها ترتكز القدرة على صياغة تجربة القارئ. وهكذا فعال النص يفتح أمامنا أفقاً لتجربة ممكنة، لأن النص ليس شيئاً مغلقاً على ذاته، بل هو مشروع كون جديد منفصل عن الكون الذي نعيش فيه، وامتلاكتنا لنص ما من خلال القراءة، لا يعني إلا نشر أفق عالم ضمئني يحتوى على الرؤى والأفعال، وربما الأشخاص والأحداث والقصص المروية كما يقول ريكور، وهنا ننتمي بوصفنا قراءً دفعة واحدة إلى أفق تجربة العمل والنص، وعندئذ فإن أفق التوقع الذي للقارئ، وأفق التجربة يواجه كل منهما الآخر على نحو مستمر، ثم يندمجان، وهنا تندمج الآفاق جوهرياً، في فعل فهم النص.

إن للغزالى، كما لغيره، قضايا عبر عنها، وأخرى موجودة ولكنها لم تخرج إلى حيز التعبير، وثالثة تعبّر عنها آثاره الفكرية تعبيراً إيمائياً تلميحيأً، وبشكل صامت يفصح عن خبایاها، بل وفي نطاق يدعونا لحوار صامت معها. وعليه أليس علينا أن نحاول البحث في تراثنا بما هو جدير أن يستوحى، بحيث يستثمر في بناء عقول جديدة حرة ومتطرفة؟! — ألا نحاول، كما هي مهمة التاريخ الحقيقى للفلسفة، أن نشحن فكرنا القلق المحائر في بيداء اللاوعى والتمزق برؤى تحرضه على الإبداع لفتح آفاق مستقبلية تسلحنا ضد التخلف، لأجل القفز نحو التقدم؟! — إن الأفكار التي لا تفعل ذلك إنما هي أفكار للهو، تشارك في تهميش الوعى والوجدان، وتعوق صيرورة التاريخ، وتشارك في تخدير العقول على نحو أبدي. إن لاستجلاء الحقيقة جهوداً مضنية تختلف حسب قدرات من يبحث عنها ومبوله، غير أن الجميع وهو يتوجه نحو التعامل مع استجلاء الحقيقة، يحاول كبحها، وهي تقاوم لظهور على مرآة الوعى، ولهذا نفتر

أن الحقيقة الفريدة عند كل مفكر هي صراعه بين ظهور الحقيقة وغيابها، وهو في الواقع أهم ما يميز الحوار الدائم بين الظهور والخفاء، بين الضياء والظلماء، بين الحقيقة والواقع. ألم يرهق العقل النظري روح الغزالى حتى أنهكها وأسقطها صريعة لداء فكري عضال، في أزمة روحية طاحنة؟! وألم تُخرج هذه الأزمة ذاتها روح الغزالى من عتمة الشك المطلق إلى آفاق اليقين بالضرورات العقلية؟! وألم يجعل الفقه وعلم الطب من ابن رشد عقلانياً، رغم أرسطيته، يعطي للتأمل الماورائي حظه، وللواقع حظه، حيث رأى أن الانطلاق من الواقع، منهجاً، هو المؤسس للعلم الصحيح؟!.

إن ما زاد من أمر إشكالية الغزالى تعقيداً محاولة ابن رشد في كتابه تهافت التهافت، والتي قَصَ فيها نظريات العقل الجديدة، عند الغزالى، مرتدًا بها إلى نظرية أرسطو القديمة، وشتان بين محاولة كانط في نقد العقل الخالص الذي جاء على غرار تهافت الفلسفه، وبين محاولة ابن رشد. وهكذا بدت إشكاليات المذهب الغزالى وتعدد الأنساق الفكرية التي آمن بها كمعيار لكشف الحقيقة، أمام عمر فروخ المفكر المعاصر كدلالة على مرض الغزالى بمرض القنطرة، كما أن تحذير الغزالى نفسه من محاذير الوهم الرياضى الذي وظفه ابن سينا كعلم، جعل الدكتور مراد وهبه يصفه بأنه ضد العلم الرياضى، وتغافل الرجل عن إدراك أن الغزالى هو المؤسس الحقيقي للمنطق الرياضى، والممنط للتناقض الرياضى لما أعلى من شأن نقد العلية عند الغزالى عنها عند هيوم الذى لا يعترف إلا بنقده، كما تعمد آخرون وصف الغزالى بأنه عدو للفلسفة، لأنه اتجه للتتصوف، حتى صارت تلك الأقاويل كأنها وحى أو عقائد يجب التسليم بها دون مناقشة، وهو أمر يضرب بجذوره العميقه في محيط الرؤى الساذجة التي نود وضعها بين قوسين، محاولة للوصول إلى ماهية هذه الإشكالية الخالصة. لهذا السبب اتجهت قصدياً وبشكل أولى إلى أزمة الغزالى الروحية التي كانت سبباً في كتابة الغزالى لكتابه المنقد الذي قيل أنه

السبب الحقيقى وراء أزمة الوعى الفلسفى، لتفع الغزالى فيه براءة الصوفية، والماورائيات اللاعقلية. ولقد اعتبرت أن هذه الأزمة الغزالية كأساس مشكل لبنية هذه التجربة التي أوقفته على مدى الجدوى التي نحصلها بالاقتصار على أحكام الأنماط المنطقية بوصفها عقلاً نظرياً، وكان لابد في البداية من فحص هذه الأزمة الروحية في ضوء كل ملابساتها، وتبعاً للمنحنى الشخصى لحياة الغزالى ذاتها، مما شكل في النهاية رؤية بنية التجربة الغزالية في ضوء العلاقة الجدلية بين الأزمة والأنماط المنطقية، فلولا الشك في أحكام الأنماط المنطقية الذي وصل مداه في وعي الغزالى، لما سقط الرجل في أزمته الطاحنة، ولو لا معاناة هذه الأزمة لما وقف الغزالى على تحديد الشروط الضرورية لجعل يقين العقل النظري كأنماط منطقية يقيناً مؤطراً بحدود زمكانية الظواهر في العالم الحسى، ولأن البنية هي الإطار الذي يحوى داخله مضموناً، فقد انتقلت من بنية التجربة الغزالية إلى مضمونها، في محاولة تجثمت عناء البحث في بواطن النصوص لاستجلاء الكيفية التي انتقل بها الغزالى من تقليديته لمذهب ابن سينا إلى آفاق الإبداع الفلسفى الجديد، بانتقاله من الأنماط المنطقية، إلى اكتشافه أن وحدة العقل العليا هي الأنماط المتعالية التي تعبّر عن عقلانية وراء العقل النظري تمثل بالنسبة له الشرط الضروري لتحققه، وهذه الأنماط عبر عنها الغزالى في صور كثيرة، ومصطلحات مختلفة، كالغرizia والنور، والروح العقلى..... وغيرها. ولقد فهمت محاولة الغزالى في الانتقال من الأنماط الأولى إلى الأنماط الثانية على أنها مجاوزة لتاريخ الميتافيزيقا النظرية التي تولدت عن العقل النظري ووصلت إلى قمتها في العالم الإسلامي المشرقي مع ابن سينا، واقتضى تحقيق ذلك محاولة رؤية الحوار الفلسفى الذي أجراه الغزالى مع تاريخ الميتافيزيقا مركزاً على صورتها العليا مع ابن سينا، وكان من الضرورى أولاً أن نعرض ل Maherية الميتافيزيقا النظرية عند ابن سينا من حيث كونها نتاجاً لأنماط المنطقية كهوية في ذاتها، وباعتبارها وحدة العقل العليا

بما هي أساس لبناء العلوم في كل صورها. ثم استجلت على طول البحث، ومن خلال كتابات الغزالى نفسه قبل أزمته وبعدها انتقالاً من تهافت الفلاسفة والمعارف العقلية ومعيار العلم ومحك النظر إلى الإحياء ومشكاة الأنوار ومعارج القدس مروراً بالمنقذ من الضلال المحور الحقيقى للبحث، كيف حاول الغزالى الارتفاع فوق الميتافيزيقا التقليدية مكتشفاً أبعادها الحقيقية أولاً، ثم الوصول إلى حقيقة أن العقل النظري في وحدته وبوصفه جوهراً مفكراً مجرد ليس إلا فرضاً في ذاته لا يؤدى لغاية حقيقة، لأن وحدته مشروطة تتطلب وحدة أعلى منها هي بمثابة الشرط الحقيقى في كونه جوهراً مفكراً، وهذا الشرط هو الروح العقلى المتعالى أو الأنا المتعالية، وهنا يهدم الغزالى كون الأنا المنطقية هي وحدة العقل العليا ومعه ينهدم صرح الميتافيزيقا التقليدية بوصفها علماً للوجود، وتبديل الرؤية تبدلت منظومة العلوم في الرؤية الغزالية الجدلية التي حلّت معضلة الميتافيزيقا التقليدية، التي اعتبرت ما هو إلهي طبيعى، والعكس، فظننت أن العلوم الضرورية إلهية حتمية، مع أنها في حقيقتها ليست إلا علوماً إنسانية، رغم ضرورة الرياضة منها، واحتمالية علوم الطبيعة فيها. وهنا حدد الغزالى درجات الوعي العقلى من الأنا الحسية إلى الأنا العقلية إلى الأنا المتعالية بوصفها وحدة العقل العليا، وهنا فصل الرجل لأول مرة بين الأحكام التي تصدق على عالم الشهادة وهي أحكام تقوم على الحس والعقل، وهي أحكام مؤطرة بأطار الظواهر الزمكانية، وأحكام عالم الحقائق وهي موضوع إيمانى بالدرجة الأولى، وهذه الأحكام هي الشرط الضرورى ليقين أحكام العقل النظري في عالم الشهادة. ثم فحصت تجربة الغزالى في المنقذ من الناحية الفكرية، وهو الأمر الذي أوقفنى على أن نورانية الأنا المتعالية، كحدس صوفي، وبصيرة باطنية، هي الكمال لوحدة العقل المتعالية في كتابات الغزالى الأخرى، بمعنى أن الغزالى لم يعصف بالعقل انتصاراً للتجربة الصوفية القلبية، بل إن الحدس الباطنى أو الكشف عنده

ليس إلا ناحية من نواحي نشاط العقل في صورته المتعالية، ذلك أن للعقل ضرورةً من النشاط يندرج فيها كغريزة مستعدة لقبول العلم، ويندرج فيها العقل العملي، أنا عملية، والعقل النظري (أنا نظرية ومنطقية)، والبصيرة ونور الإيمان كنقطة نورانية (أو أنا متعالية) ولهذا كان دور العقل أساسياً في الوصول إلى طور الكشف. وعندئذٍ فإن الغزال يرتبط بالعقل في سلوك التجربة الصوفية، فما يقضى به يجب عمله واتباعه، والعكس، فلابد لكي نسلك سلوك التصوف أن نؤسس النفس أولاً على العلوم العقلية، وهنا فالبصيرة النافذة تتدرج في حجر العقل وتنمو تحت رعايته وإشرافه، كالعصفور الذي ينمو في عشه، فإذا اشتتدت قوائمه وقوى جناحاه ترك عشه وطار محلقاً في الفضاء الواسع، ومن هنا كان الكشف عقلاً في صورته المتعالية وليس خروجاً على العقل، فكما لا يجد الحس كماله إلا في العقل النظري، فإن العقل النظري لا يتحقق كماله إلا في الكشف أو العقل المتعالي. وذلك يوصلنا إلى النتيجة الهامة التي تجib عن المسؤولين اللذين بدأنا بهما البحث، وهذه النتيجة هي أن النور الذي قدّفه الله تعالى في صدر الغزال كشفاً، وشفى به من شكه الشامل، كان مصطفغاً بصبغة عقلية فلسفية واضحة، لهذا كان الكشف برهاناً، ولكنه ليس ببرهاناً محراً بنظم الأدلة النظرية، إنه برهان كشفي جوانى، يتعرّأ على مرآة النفس بعد طول عناقها للتأمل المجرد، وإصاغتها إلى النداء الشفيف لروح الوجود، ومن ثم كان موروث الكشف الغزالى دليلاً، لأنه يؤدى إلى درجة من الفهم والثقة التي تزول معها كل الشكوك، ويعطى الاطمئنان الذي يكون عند العقل النظري عندما يقيم براهينه في مسألة من المسائل فتذهب حيرته، ويزول اضطرابه. وأخيراً أنبئونى أو يخلو الفكر الغربى في محطاته الفكرية الكبرى من التلتفع بالماورائيات منذ سocrates وحتى اليوم، وهو الفكر الذي وصل في التقدم العلمي إلى أقصى حدوده المعروفة الآن؟ أليست فلسفة سocrates هي نقطة البدء في كل فلسفة مثالية ومتعالية

بتركيزها على الذات والماهية، والتصورات الكلية المأوريائية، وهي التي شكلت الوعي الأفلاطونى بعالم المثل؟! - حتى أرسطو الوضعى لم يخل من المأوريائيات التي ركزت في صورية الفكر، وفي الفكر الحديث ألم يربط ديكارت يقين المعرفة بالضمان الإلهي، الذي يحرسنا من طغيان الشيطان الماكر، ناهيك عن التناسق الأزلى عند ليبنتز، والشئ في ذاته عند كانت، والمثالية المطلقة عند هيجل... إلخ؟!. وأخيراً فإنه لابد وأن لإشكالية الغزالى شيئاً وراء المأوريائيات، هو الذي طغى على حقيقة فكره التقدمى، وأحاطه بهالة من معاداة الفلسفة والعلم، وهو منها براء. وإنى لا أزعم أن هذه الرؤية هي القول الأخير، وإنما هي فهم ما، لأن الحقيقة هي فهم الفهم.

د. عادل محمود بدر  
طنطا أكتوبر 1999 م

# **أولاً: بنية التجربة الغزالية في "المقد"**

## **من الأزمة إلى الأنا المنطقية**



ترتبط بنية التجربة الغزالية، في كتابه المنقد من الضلال، بالأزمة الروحية التي عانى منها الغزالى، في عام 488 هـ، والتي دامت حوالى ستة شهور تقريباً، تنازل فيها عن مركزه المتميز في المدرسة النظامية ببغداد، حيث عينه الوزير السلجوقي نظام الملك. وتحت غطاء السرية، ومن بين طنين زملائه وحقدم، أمام تفوقه ودواجه الفكريّة العالية، ارحل الغزالى عن بغداد ليحيا حياة العزلة والتسلل والضراوة ما يقرب من إحدى عشرة سنة. الواقع أن الأزمة الغزالية كثيُر ما وضعت في دائرة المناقشة والنظر، ولكن مع قليل من الفحص المنهجى خاصة لأعمال الغزالى الأخيرة، في ضوء تجربته الدرامية الوجودية الحاسمة، فهذه التجربة قد تركت، دون شك، بصماتها الواضحة على قسمات أفكاره في تلك الأعمال، ومن ثم كان لروايته عن هذه التجربة، أو الأزمة الروحية، التي هي أزمة الوعي أو الشعور النابض في بحثه عن الحقيقة، قيمة خاصة، ذلك أنها تقدم لنا ذاتها في وصف بارع، كما تكشف أيضاً عن بنية رفيعة للشعور الداخلى عندما يرتطم بأحجار الشك والهواجس وتتقاذفه أمواج العلل وعواصف الأمراض.

وإنى معنى هنا بمناقشة الأسباب التي أدت إلى الأزمة وقدرت الغزالى إلى الرحيل عن بغداد نحو غاية حياته العليا، باعتبارها العامل الأساسى في تشكيل بنية تجربته، ثم مناقشة ماهية المضمون العقلى لهذه التجربة النورانية، الذي أرى متواضعاً، أنها تتتسق بالضرورة مع فلسفة الرجل

فيما قبل الأزمة وما بعدها، ناهيك عما أفرزته هذه الأزمة ونتائجها من ظواهر انتقال التجربة الغزالية من العقل النظري أو ما نسميه "الأنـا المنطقية" إلى "الأنـا المـتعالية" وهو ما يسمـيها الغـزالـي أحيـاناً بالـنورـ وأخـرى بالـغـرـيزـةـ وـثـالـثـاـ بالـرـوحـ العـقـلـيـ وـرابـعاـ باـلـاستـعـادـ الذـيـ يـقـبـلـ بـهـ الإـنـسـانـ العـلـوـمـ الـنـظـرـيـةـ،ـ أـعـنـىـ النـقـطـةـ الـمـيـتـافـيـزـيـقـيـةـ الـتـيـ تـقـومـ عـلـيـهـاـ الـعـارـفـ الـأـسـاسـيـةـ لـلـإـنـسـانـ،ـ وـيـعـتـبـرـهـاـ الـوـحـدـةـ الـعـلـيـاـ لـلـعـقـلـ،ـ وـهـذـاـ الـأـنـتـقـالـ لـاـ يـحـدـثـ أـيـ نـوـعـ مـنـ الـفـجـوـاتـ فـيـ الـفـكـرـ الـغـزـالـيـ،ـ بـلـ هـوـ اـنـتـقـالـ يـعـبـرـ عـنـ التـكـامـلـيـةـ بـيـنـ مـاـ هـوـ أـدـنـىـ وـمـاـ هـوـ أـعـلـىـ فـيـ أـطـوـارـ اـنـتـقـالـ النـفـسـ أـوـ الـعـقـلـ مـنـ الطـوـرـ الـنـظـرـيـ إـلـىـ الطـوـرـ الـمـتـعـالـيـ أـوـ الـتـرـنـسـيـنـدـنـتـالـيـ،ـ فـإـذـاـ كـانـ اـبـنـ سـيـنـاـ قـدـ اـعـتـقـدـ أـنـ الـعـقـلـ يـتـطـابـقـ مـعـ وـظـيـفـتـهـ،ـ وـاعـتـبـرـ ذـكـ هـوـ أـلـسـ الثـابـتـ لـبـنـاءـ الـعـلـمـ بـأـسـرـهـ،ـ وـمـنـهـ أـثـبـتـ مـبـحـثـ الـوـجـودـ،ـ وـاـنـتـقـلـ مـنـهـ إـلـىـ بـنـاءـ الـفـكـرـ الـطـبـيـعـيـ وـالـأـخـلـاقـيـ،ـ مـعـتـبـرـاـ أـنـ مـاـهـيـةـ الـعـقـلـ هـيـ مـعـقـولـيـتـهـ،ـ وـأـنـ هـذـهـ الـمـعـقـولـيـةـ ذـاتـهـاـ هـيـ بـعـينـهاـ مـاـهـيـةـ الـعـقـلـ<sup>(1)</sup>ـ،ـ كـمـ رـأـيـ الـفـارـابـيـ مـنـ قـبـلـ،ـ وـبـهـذـاـ اـعـتـبـرـ أـنـ وـحدـةـ الـعـقـلـ الـعـلـيـاـ هـيـ "ـالـأـنـاـ الـمـنـطـقـيـةـ"ـ أـوـ الـعـقـلـ فـيـ طـوـرـهـ الـنـظـرـيـ،ـ فـإـنـ الـغـزـالـيـ نـفـسـهـ دـافـعـ عـنـ هـذـهـ النـظـرـيـةـ

في كتابه محك النظر عندما تحدث في مراتب معرفة النفس، حيث رأى أن تحديد العقل النظري بوصفه الوحدة العليا يجعله الملكة التي يبني عليها باب المعرفة... وبذلك ندرج إلى معرفة الحق جل جلاله<sup>(2)</sup>، ولكنه عاد بعد تكامل نضوجه العقلى فانتقد نفسه، حيث أدرك أن وحدة العقل بوصفها جوهراً مفكراً مجرداً ليست سوى فرض لا يؤدي إلى هدف حقيقي، لأن وحدة العقل النظري وحدة مشروطة تتطلب وحدة أعلى منها هي بمثابة الشرط في كون العقل النظري (الأنـاـ الـمـنـطـقـيـةـ) جوهراً مفكراً، ونقد الغزالى يبدو في قوله أن "علم الإنسان بذاته عين ذاته..." (يمثل) حماقة، إذ يعقل وجود ذاته في حالة هو فيها غافل عن ذاته، ثم تزول غفلته وينتبه لذاته، فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة<sup>(3)</sup>، ونقد

الغزالى لكون "الأنماط النطقية" هي وحدة العقل العليا، واستبدالها "بـالأنماط المتعالية" إنما يعود في جوهره لتصور الحارت المحاسبي للعقل على أنه "غريزة لا يعرف إلا بفعاليه"<sup>(4)</sup> ومن هنا رفض كون العقل والمعرفة في هوية واحدة، فالعقل غريزة تتولد عنه المعرفة<sup>(5)</sup>، وهو أمر اعترف به الغزالى ذاته، في كتابه إحياء علوم الدين. وهكذا فالعقل النظري أو الأنماط النطقية، لا تجد كمالها، إلا في الأنماط المتعالية، بوصفها نوراً، عليه يؤسس العقل إحداثيات المعرفة وبناء العلوم. ومن هنا كان كمال العقل النظري أو الأنماط النطقية ليس متحققاً في ذاته، لامتناع تطابق الماهية والوجود في وحدة العقل أو الأنماط النطقية كما ألمحنا آنفاً، وهو ما سوف نأتي على شئٍ من تفصيله لاحقاً.

وبالعودة إلى أزمة الغزالى، التي هي مناط اكتشاف الأنماط المتعالية كوحدة عليا للعقل، فإننى لن أركز في وقائع هذه الأزمة إلا على عدد قليل من الأعمال التي أخذت على عاتقها التأريخ لها وتقييمها قدیماً وحديثاً<sup>(6)</sup> وإنى أرى أن هذا التقييم، في الحقيقة، لا ينسجم بصفة كلية مع حياة الغزالى، وإذا كان معظم أولئك المفكرين يركزون على مسألتين: الأولى ادعاؤهم خوف الغزالى من طائفة الحشاشين الإسماعيلية، والثانية السيرة الذاتية للغزالى في كتابه المنقد من الضلال، فإننى سأحاول معالجة هاتين المسألتين بشئٍ من التفصيل، دون الارتباط تحديداً، بأى عمل لهؤلاء المفكرين من ذكرت مؤلفاتهم في الهاامش السادس.

## 1- أزمة الغزالى الروحية في منظور الفحص:

وجدير بالذكر هنا، أن الأزمة الغزالية مع أنها لم تستغرق إلا فترة قصيرة من حياته، إلا أن لها أهمية أولية بالنسبة له شخصياً، وهنا أيضاً يمكننا أن نميز بوضوح وفهم واقعة الشك، والأحداث التي دفعت الغزالى إلى ترك بغداد، وكذلك مداواته من الشك، وما قاده إلى أزمته الثانية،

وذلك أن هذه المداواة جاءته من النور الإلهي، الذي قذفه الله تعالى في روعه، وبه تخلى عن العلائق الدنيوية، كما ذكر هو نفسه في المنفذ<sup>7</sup>. وهذا هو المنعطف الأكبر في تحول حياة الغزالى، ويمكننا هنا أن نتخيل ما كان يمكن للغزالى تحقيقه في وظيفته كمعلم ما لم يقع فريسة لأزمته الثانية، فربما كتب في الفقه عملاً عظيماً مثل كتاباته في الفقه الوجيز والبسيط والوسط وربما لمع في مهنته لفترة أطول، وبصورة أكثر تكثيفاً، لكنه في الواقع، أعقب بسبب أزمته، تراجعاً باقياً، والشاهد على ذلك كتابه "الإحياء" الذي ألغه بعد الأزمة. وهذه الأزمة كان من الممكن وقوعها في وقت مبكر، عندما كان الغزالى طالباً للجوينى، في علم الكلام، باعتباره المدخل الأول للعلوم العقلية، وبدأ شكه في جدوى هذا العلم بالفعل، في الفترة التي تواجد فيها بمعسرك نظام الملك، عندما ناقش وجادل عدداً من زملائه الطلاب، وهاجم فيها هذا العلم، ثم جاء هجومه النهائي في بغداد بعد دراسته المنهجية للفلسفة<sup>8</sup>. وعندئذ يجب أن نميز بين وقائع الشك التي كانت علامات على الطريق لتلك الأزمات الصغرى، والأزمة الكبرى التي دفعته للرحيل عن بغداد. والجدير بالذكر أن الغزالى لم يتعرض لأية كارثة بعد تركه لبغداد على الإطلاق، كنتيجة لوقائع أزمته فيها، لأن الرجل لم يرحل فقط عن المحيط الذي تشكلت فيه أسباب أزمته، بل إنه نأى بذاته عن الصراع النفسي الداخلى الذي سببه وجوده في هذا المحيط الملاطم الأمواج فكريًا وعقائديًا واجتماعياً وسياسياً. وتبعاً لوصف الغزالى ذاته، فإن الصوفية قد أحاطوه بالرعاية في مقامه الجديد، وخففوا عنه وطأة ما كان يعاني، وشدة ما كان يحمل<sup>9</sup>. ويعتبر البعض أن وصف الغزالى السابق يمثل إشكالية، إذ يقوم على ما يمكن أن يسمى أحدهاً حدسيّة ثانوية لا يمكن التتحقق من وقوعها على الإطلاق، والبعض يرى أن الرجل لم ينل الرعاية الكافية، فتواصلت وقائع شكه، وتضاعفت أزمته<sup>10</sup>، وربما بنى هذا الرأي على نسبة بعض الأعمال للغزالى خطأ،

وهذا أمر لا يمكن التحقق منه، لأن أعمال الرجل معروفة وثابتة له، بالبراهين والأسانيد التاريخية والعقلية<sup>(11)</sup>. وبعيداً عن القول بتكافؤ هذا الوصف مع طبيعة الحدس بصورة كبيرة، وافتقاره إلى صفة الواقع الزمانية، فإن ما هو حدس، إذا اعتبرناه مقدماً، لا يمكن صدوره عن أحداث ظرفية ثانوية، لأن ما هو حدس على النحو المذكور، لا علاقة له بما هو زماني، ومن ثم يتناقض التالي (ما هو زماني) مع المقدم (ما هو حدس)، فكيف ينشأ حدس داخل عن ظروف خارجية زمانية حتى ولو كانت ثانوية؟!. وهنا يجب التأكيد على أن ما قيل أنه قد تُسب للغزال من كتابات، هو في أفضل الأحوال، يعبر عن نزعه الشك التي وصفها في كتابه ميزان العمل بقوله: "إن من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقى في العمى والحيرة والضلال، ولا خلاص للإنسان إلا في الاستقلال<sup>(12)</sup>". ومن ثم فكل تلك الكتابات، لا تشير بالضرورة لأزمته، ولكنها تعبّر عن رؤية معلم يعاود فهمه لما صاغ، ليعيد صياغته، وتتجدد قضيّاه على نحو متكرر، وهو أمر يعبّر عن اتساع أفق الغزالى، الذي لا يحصر الحق في إطار جامدة، أحادية الصورة، توكيديّة المعنى، وذلك هو صفة المفكّر الدينامي الحر، الذي يفهم الحق على أنه إمكان يُعاد فهمه، أو هو فهم الفهم، متناسباً مع تراكم المعرفة، وتكتشف ما هو جديـد منهـجيـاً. ومن ناحية أخرى فذلك يرتد إلى طبيعة الغزالى المرنة المفعمة بالحياة، والتي دفعته إلى عدم التردد أو الخوف من إعادة قراءة القضايا أو المسائل على نحو مختلف، فكثيراً ما نجدـه على نحو دائم يعالج أعمـالـهـ السـابـقةـ، بـروحـ النـقـدـ، الـذـيـ يـنـمـ كـمـاـ قـلـتـ آـنـفـاـ، عـنـ الحـاسـةـ التجـديـديةـ والنـزعـةـ الـلاتـوكـيـديـةـ عـنـدـهـ، الـتـيـ تـؤـمـنـ بـأنـ الـحـقـ يـتـمـرـأـيـ فـيـ صـورـ وـمـرـايـاـ عـدـيدـةـ، لـأـنـ مـاـ يـنـفـكـ إـلـاـ أـنـ يـكـوـنـ إـمـكـانـاـ لـابـدـ مـنـ تـجـديـدـ فـهـمـهـ، حـتـىـ يـمـكـنـ تـحـقـيقـ التـطـورـ حـتـىـ عـلـىـ الـمـسـتـوـيـ الـشـخـصـيـ لـلـفـرـدـ مـعـ ذـاتـهـ<sup>(13)</sup>.

إن أزمة الغزالى ليست مهمة فقط بالنظر إلى تطوره الذاتي كمعلم، بل لأنها تحتوى على أعماله البالغة الأهمية، كالإحياء، التي أتمها بعد عزلته الذاتية التي فرضها على نفسه، وهناك كتابات أخرى يتتصدرها علان لها أهمية أولية، وهما "المنقد" و"المستصفى"، والأخير هو عمله في أصول الفقه، وهو الأخير قبل كتاب الأزمة الأكثر أهمية، ومن أعماله الهمامة قبل أزمته مقاصد الفلسفه وتهافت الفلسفه، والأول تمهيد للثانى، أما الثانى فكتاب نقدى من الدرجة الأولى، وأزعم أن من رحم هذا الكتاب خاصة خرجت كثيراً من أفكار الفلسفه الحديثة التي تشكلت انطلاقاً منها مذاهب ديكارت وليبنتز وهيومن وكانط وهو أمر يحتاج إلى دراسة مستقلة، بل إلى عدة دراسات، سأشير خلال هذا البحث إلى طرف منها. الواقع أننا لكي نفهم الأسباب الكامنة خلف بداية الأزمة، يجب الاستعانة بمصادر أخرى تتعلق بها، كما يجب تناولها وفق رؤية شاملة وواثباه. وما له أهمية خاصة كتاب سيرته ومعاصريه ومدونى تاريخ الفترة التي عاش فيها الغزالى، وعلاوة على ذلك يوجد العديد من التحليلات لأزمته وما أحدهته وفق رؤى نقدية لكتابات الغزالى نفسه عن تلك الأزمة، فهناك العديد من صور إعادة التقييم لما أعيد تقييمه من قبل، وهنا أحوال إعادة التقييم من جديد لما قُيم من قبل، وفق قراءة تدعى أن الفهم الحقيقى ودائماً هو إعادة فهم، أو هو بالأحرى فهم للفهم.

إن أمامنا تقييم الغزالى الخاص لأزمته الذي عرضه في سيرته الذاتية في كتاب "المنقد"، كما يطرح علينا في كتاباته المختلفة إشارات خفية عن هذه الأزمة، كما توجد كتابات المعجبين بالغزالى، التي تتجه نحو تأييد وجهة نظره في "المنقد"، ومن ناحية أخرى نجد الأقل تعاطفاً مع الغزالى والمعادين له ومن أصحاب العقول السطحية الذين رفضوا كلية تقييم الغزالى لأزمته، ولذلك يقدمون آراء يمكن قبولها ظاهرياً، ولكنها في الحقيقة لا تمت بصلة إلى الواقع الفعلى. وليس استثناءً للدراسات الغزالية وحدها أن

تأتي بموافق وآراء قاطعة فيما يتعلق بشخصيته وأزمته، وليس عجيباً أيضاً أن هناك من كتاب سيرته من لم يثره أدنى إعجاب، ومن المتواتر نجد أن الذين أيدوا سيرة الغزالى من المبهورين بها، الذين لا يخفون إعجابهم القوى بكتاباته وتأثيرها على الناس، حتى أن هناك من العلماء من صرح بأنه لا يوجد محايد بين كتاب السيرة الغزالية، وهناك القليل الذين يقفون موقفاً وسطاً بالنظر إلى الثقافة الغزالية بصفة عامة<sup>(14)</sup>، والخلاصة هنا أن الاعتماد على هذه المصادر بتصنيفاتها السابقة يعرضنا لوجهات نظر مختلفة كثيرة، بل ومتغيرة وغير متجانسة مع موضوعها الخاص بسيرة الغزالى وأزمته الروحية العقلية. وذلك راجع إلى الغزالى نفسه، فهو واحد من تلك الشخصيات التي يستخرج من أعماقها إجابات متنوعة وقراءات مثيرة عن حياته. ونظرة واحدة على تعليقات ابن رشد على كتاب التهافت للغزالى يقف بنا على إحدى هذه القراءات التي تتسم بالتوهج الخطابي، وحديثاً نرى عابد الجابرى في مقدمته لكتاب "فصل المقال" لابن رشد يشبه "تهافت" الغزالى بأنه استجواب قاس، وتحقيق تعسفي للفكر الحر، بما يشبه محاكم التفتيش التي عاقبت بالهرطقة كل الذين خالفوا الكاثوليكية تصريحاً أو تلميحاً<sup>(15)</sup>.

والآن أحاول إعادة تقييم نظرات المحدثين لأزمة الغزالى، وهي المسألة التي بدأنا بها مدخل "بنية التجربة الغزالية"، ويتعلق الأساس الأول في نظر المحدثين بالنسبة للأزمة الغزالية بخوفه من طائفة الحشاشين الإسماعيلية، وهو أمر غير ملائم في نظري، أن نشدد على دور الخوف من هذه الطائفة في الأزمة، إلى الحد الذي اعتبره الكثيرون واقعة لا يمكن الشك فيها، من حيث كونها جزءاً من السيرة الغزالية، فنجد أرنولد (ر.) يعرض في كتابه عن ابن رشد فقرة ذكر فيها حياة الغزالى، وتكلم في جزئية هذا الخوف المزعوم للغزالى، وهو شئ وضع في غير موضعه، وقد اعتمد أرنولد في هذه الجزئية على أحد كتاب السيرة الغزالية المعاصرين للغزالى

نفسه الذي قال: "إن باب الخوف كان مفتوحاً له<sup>١٦</sup>", أي كان مفتوحاً للغزالى، وهو رأي يفتقر إلى الدقة، لأن الحديث هنا ليس عن خوف من شئ ما أو من طائفة معينة، كما فهم أرنولد وغيره من المحدثين، ولكنه الخوف من الله تعالى، الذي سيكون الدفعـة التي ركضـته وأرسـلـته إلى عزلـته الذاتـية، والأب فـريـد جـبرـ الـذـي تـرـجـم هـذـه العـبـارـة عـلـى أنها خـوـف مـن الإـسـمـاعـيـلـيـة، لم يـفـهـم فـحـواـهـا وـمـضـمـونـهـا الـحـقـيقـيـ. والمـصـدـرـ الأولـيـ فيـ الـعـالـمـ الـعـرـبـيـ يـذـكـرـ هـذـا الـخـوـفـ بـالـعـنـىـ السـابـقـ مـبـاـشـرـةـ، فيـ فـقـرـةـ مـاـكـدـوـنـالـدـ بـالـمـجـلـةـ الـأـمـرـيـكـيـةـ لـلـدـرـاسـاتـ الـشـرـقـيـةـ عـامـ ١٨٩٩ـمـ، فيـ مـقـالـهـ الـذـكـرـ آـنـفـاـ فيـ الـهـامـشـ السـادـسـ مـنـ هـذـا الـبـحـثـ، وـهـوـ الـعنـونـ "ـحـيـاةـ الـغـزـالـىـ بـالـرـجـوعـ إـلـىـ أـرـائـهـ وـتـجـارـيـهـ الـدـينـيـةـ خـاصـةـ"، وـمـتـرـجـمـ الـعـبـارـةـ السـابـقـةـ هوـ الأـبـ فـريـدـ جـبـرـ فيـ مـقـدـمـتـهـ لـلـتـرـجـمـةـ الـفـرـنـسـيـةـ لـكـتابـ "ـالـمـنـقـذـ". وـكـانـ يـجـبـ الـانتـباـهـ إـلـىـ أنـ الـخـوـفـ بـالـعـنـىـ الـذـيـ قـصـدـ جـبـرـ وـمـنـ قـبـلـهـ مـاـكـدـوـنـالـدـ لـمـ يـسـتـوـيـ عـلـىـ الـغـزـالـىـ، وـإـنـماـ اـسـتـوـيـ بـصـورـةـ أـكـبـرـ عـلـىـ الـقـادـةـ السـيـاسـيـيـنـ فيـ تـلـكـ الـفـتـرـةـ، وـقـدـ حـدـثـ حـوـادـثـ قـتـلـ سـيـاسـيـةـ، مـنـهـاـ قـتـلـ نـظـامـ الـمـلـكـ نـفـسـهـ، كـمـاـ سـوـفـ نـرـىـ فـيـمـاـ بـعـدـ. وـالـجـدـيرـ بـالـذـكـرـ هـذـاـ أـنـ عـدـيدـاـ مـنـ الـوـقـائـعـ الـدـامـغـةـ تـتـنـاقـضـ مـعـ تـلـكـ الـنـظـرـيـةـ الـمـثـيـرـةـ عـنـ خـوـفـ الـغـزـالـىـ مـنـ طـائـفـةـ الـحـشـاشـيـنـ الإـسـمـاعـيـلـيـةـ، وـهـيـ أـنـ الرـجـلـ وـاـصـلـ كـتـابـاتـهـ ضـدـ الـأـعـمـالـ الـتـعـلـيمـيـةـ لـلـإـسـمـاعـيـلـيـةـ بـعـدـ وـأـثـنـاءـ فـتـرـةـ عـزلـتـهـ، وـعـنـدـئـذـ لـاـ يـمـكـنـنـاـ التـسـلـيمـ بـأنـ خـوـفـ كـانـ عـاـمـلاـ مـسـاـهـماـ بـحـدـوثـ أـزـمـتـهـ. فـالـقـوـةـ السـيـاسـيـةـ الإـسـمـاعـيـلـيـةـ تـضـاعـفـتـ بـعـدـ أـزـمـةـ الـغـزـالـىـ، وـبـرـغـمـ ذـلـكـ وـاـصـلـ كـتـابـاتـهـ بـشـكـلـ مـكـثـفـ ضـدـ الـتـعـالـيمـ الإـسـمـاعـيـلـيـةـ، وـمـنـ هـنـاـ أـتـسـاءـلـ.. أـيـ خـوـفـ ذـلـكـ الـذـيـ يـأـخـذـ بـجـمـاعـ رـجـلـ ظـلـ يـكـتـبـ نـاقـداـ وـيـعـنـفـ الـقـوـةـ السـيـاسـيـةـ الـغالـبـةـ فـيـ عـصـرـهـ؟ـ، بـلـ أـيـ خـوـفـ يـمـكـنـ أـنـ يـسـتـوـيـ عـلـىـ قـلـبـ رـجـلـ أـخـذـ عـلـىـ عـاتـقـهـ مـهـاجـمـةـ تـعـالـيمـ الإـسـمـاعـيـلـيـةـ فـيـ خـمـسـةـ كـتـبـ رـدـاـ عـلـيـهـاـ، وـهـيـ "ـالـمـسـطـهـرـىـ"ـ أـوـ فـضـائـحـ الـبـاطـنـيـةـ"ـ وـ"ـحـجـةـ الـحـقـ"ـ وـ"ـمـفـصـلـ الـخـلـافـ"ـ وـ"ـالـدـرـجـ"ـ وـ"ـالـقـسـطـاسـ"ـ

المستقيم"؟!، وحتى وهو يكتب النقد من الضلال" لم ينس الغزالى تفنيد تعاليم الإسماعيلية في جوهر فكرهم السياسي، أعنى فكرة الإمام المعموم<sup>17</sup>. ومن ناحية أخرى فقد أورد الكثيرون واقعة اغتيال نظام الملك كسبب جديد لخوف الغزالى من تلك الطائفة، وذلك يتوارى إذا ما عرفنا أن الغزالى كتب عمله الأول في نقد تعاليم الإسماعيلية بعد موت نظام الملك بثلاث سنوات، فلو أن هناك خوفاً، كما يُدعى، ما كتب الرجل هذا العمل على الإطلاق. وحتى لو كان الغزالى قد كلف من الخليفة المستظہر بالله ليكتب مؤلفاته السابقة تفنيداً وهجوماً على تعاليم الإسماعيلية، كما يرى ماكدونالد، فإن ذلك لا يمكن أن يفسر لنا استمرارية الغزالى في الهجوم على تعاليمهم في مستقبل أيامه، وعلاوة على ذلك أن الرجل لم يبحث في هذه المسألة تحت وطأة التأثير الإسماعيلي، لأنه لو خاف حقاً من الإسماعيلية ما هاجر من وطنه، حيث كان تأثير الإسماعيلية كبيراً، إلى جانب موت ابن نظام الملك على أيدي هذه الطائفة، ومع ذلك ظل فيلسوفنا يكتب ضدهم. ومما يدل على شجاعة الغزالى، مما ينفي عنه شبهة الجبن أو الخوف، أنه في طريق عودته من جورجان، في إحدى رحلاته التربوية هاجمه قطاع الطرق، واستحوذوا على كل شيء، بما فيها نفائس كتبه، فذهب لقائدهم بشجاعة المتهور طالباً كتبه.

فهذه الحادثة ألم تدل على شيء، فإنها تدل على أن حياة الغزالى، فيما بعد، لن تنقلب في أول دلالات اضطرابه وأزمته من الشجاعة إلى الخوف أو الجبن. وتبعاً لما هو تاريخي فإن الرجل قد قضى سنوات في بغداد، ولم يتملكه الخوف من الإسماعيلية، في الفترة التي كان فيها معلماً، رغم أن عدداً من زملائه قد توفي أثناء هذه الفترة بأسباب طبيعية، ولم يكن منهم من قتله الحشاشون<sup>18</sup>. والنتيجة التي يمكن الوصول إليها مما تقدم أن الخوف من المناخ السياسي لم يسهم في أزمة الغزالى الروحية، فالأزمة انبعثت من كيانه الداخلى، ولم تكن وليدة أية ظروف أو ذوات

خارجية سياسية أو اجتماعية. إن هذه الأزمة، وبرغم الاضطرابات السياسية الرهيبة جعلته يترك مركزه المرموق، ويؤثر العزلة. والواقع الثابت أن الغزالى لم ينتظر حتى تصل الأمور لأسوأ حالاتها لكي يرحل، وهو الغير قادر على أن يترك أسرته في رغد من العيش. وهو يلمح في "المنقد" إلى واقعة أن الله تعالى هو الذي يسر له ترك مكانه، وأن جميع الأحداث سهلت له ذلك، دون خوف أو وجل أو قلق حقيقي من أي شئ يحتمل وقوعه، إن الرجل، على أقل تقدير، أخذ أسرته للأمان، ولم يترك أخاه في مكانه ليفر خوفاً على حياته. وفوق ذلك، فالتوقيت كان مواطياً، لأنه تزامن تقريباً مع وقت الحج، فعليه أن يعلن قصده في التأخر عن موسم الحج، وسوف نفترض أيضاً أن تلاميذه وأصدقائه والمعجبين به سوف يتبعونه للحظة الأخيرة التي سوف تفسر رحيله الفجائي، حيث صرح بذهابه للحج وعدم العودة. كما أن هناك مسألةأخيرة جديرة بالاعتبار، وهي التي ستقودنا إلى سيرته الذاتية المثيرة المتمثلة في كتابه "المنقد"، وأعني بها واقعة أن أبا بكر ابن العربي تلميذ الغزالى سيراه ويسأله عن رحيله المفاجئ.

## 2- المنحنى الشخصى لحياة الغزالى وسيرته الذاتية في المنقد:

من الواجب أن أؤكد هنا أن العمل الفكري يمكن أن يحتوى في مكنونه على قيمة تاريخية، رغم أنه قد لا يكون مرتبأً ترتيباً زمانياً، فالقيمة الأدبية للعمل هي التي تحافظ له بقيمتها التاريخية، ليصير من حيث ذاته عملاً للتاريخ، فكتاب العقد الفريد لابن عبد ربه في تاريخ الأندلس واحد من تلك الأعمال على سبيل المثال، وبالنسبة للغزالى لاحظ كثير من الباحثين أن كتاب "المنقد" ليس إلا سيرة ذاتية أو هو شبه ترجمة ذاتية، وأنها لا تحمل قيمة أو أهمية تاريخية. ورؤيتى تنحو عكس ذلك تماماً، "فالمنقد" يحتوى على قيمة تاريخية ونفسية، لأى باحث يدرس الغزالى،

حتى أتفى لا أتصور دراسة ذات قيمة في فلسفة الغزالى، لا تأخذ في اعتبارها كتاب "المنقد"، كمعبير حقيقى عن تجربة الغزالى الحياتية فكريًا و تاريخيًا ونفسياً، وكترجمة خاصة لمشواره العقلى من الشك إلى اليقين. ففي هذه الترجمة يكشف لنا الغزالى إلى أي مدى أراد هو أن يراه الآخرون في تلك الفترة من حياته !! . فالرجل أكد أزمته الروحية، وحلل ذاته على المستوى النفسي، كما بين في تعليقه الاجتماعى اللاذع على مهنة التدريس وأوضاع المعلمين الاجتماعية. وإنه من التكرار الممل، أن نبحث عن أمثلة لاستعادة الأحداث، لأن الغزالى كتبها بعد عدة سنين من الأزمة، ويجب أن نعطي مكانة خاصة لتقدير الغزالى نفسه لأحداث حياته وشعوره الحيوى الخاص. وبرغم أن الرجل لم يقدم لنا السبب الكلى في وجود جميع أعماله الفكرية أثناء وبعد أزمته، فإن مجرد إدراكه الكلى بأنه يعدّ مسار حياته، ليؤثر مباشرة على إنتاجه الفكري فهذا التعديل الحياتى أو الحيوى هو الذى دفعه لا لغير أسلوب حياته كلية فقط، ولكن ليغير كذلك من طبيعة أولوياته.

فماكدونالد الذى ادعى أن الإسماعيلية كانت مصدراً لخوف الغزالى، أثبتت من ناحية أخرى أن "المنقد" يعتبر في ذاته حالة حقيقة، لحياة الغزالى، فهو يقول عن كتاب المنقد: "... إن نتيجة الدراسة الواقعية لتقنعني بالحقيقة الجوهرية للصورة التي أعطاها الغزالى عن حياته<sup>(19)</sup>"، ومع ذلك فإن (مونتجمرى وات) لم يوافق على مقالة فريد جبر وآخرين، أما مكارثى فقد أخذ الحيطنة تجاه تأييد كون "المنقد" صورة حقيقة وجوهرية لحياة الغزالى، وأخذ على عاتقه في كتابه "الحرية والكسب" البرهنة على صدق "المنقد" فهو يستشهد بعديد من الأدلة المؤيدة والمعارضة لهذا الكتاب، ويعرض لنا في مقدمته فقرات من كتاب "المنقد"، ويقول: "أنا لا أرى سبباً يجعله غير مقبول"، كما يورد مكارثى كذلك المصادر التي تؤيد موقفه<sup>(20)</sup>.

ومع إعلان الغزالى، في سيرته الذاتية، ذهابه للحج، فقد ذهب مباشرة إلى سوريا، مع أنه حج فيما بعد مرتين، وهي براعة التخطيط لمنع الآخرين من الاعتراض على خطته لترك بغداد، وهذه البراعة والحنق التخطيطي سبب نوحاً من الانتقاد في السؤال عن حقيقة كتاب المقدى، ومكارثى كالآخرين يقدم إجابة عن هذا الانتقاد، فيرى أن مساحة اختيار الغزالى بالنسبة لهذا الموقف، وفي هذا الوقت، كانت ضئيلة، فهناك العديد من الناس المرتبطين به إلى أبعد حد، ولن يسمحوا له بالرحيل إذا وقفوا على حقيقة أمره. ومع أن مونتجمرى وات لم يعتبر "المقدى" صحيحاً أو ملزماً من الناحية التاريخية، إلا أنه قبل المقدمة الأساسية له، والتي تتحدث عن هداية الغزالى وتحوله إلى الحياة الصوفية، واعتبرها صحيحة<sup>(21)</sup>. كما أن مارجريت سميث في ترجمتها للغزالى رأت "أن أسباب تركه لوظيفته ورفضه لكل شئ، أن العالم سيقدمه من الآن فصاعداً من خلال سيرة حياته في المقدى، مع أن قراره أذهل وحير الذين سمعوه"<sup>(22)</sup>، أما ناكمورا فيقول عن المقدى: " بأنه حقيقي وموثق به بشكل واسع، وأن أزمته تعبّران عن وقائع تاريخية لا يتطرق إليها الشك ما لم يوجد لدينا شاهد يفيد العكس"<sup>(23)</sup>، وهناك من النقاد من حمل ذلك على أن الغزالى لم تكن له رغبة أطول في البقاء بالمدرسة النظامية ببغداد، وهذا ليس من الحقيقة في شئ، لأن الرجل سوف يرحب بالعودة إلى هذه المدرسة في سنواته الأخيرة، فسيدعوه ابن نظام الملك لقبول موقعه في المدرسة النظامية بنيسابور، وهو أمر قبله الغزالى بالفعل. غير أن هناك من النقاد من رأى أن رحيل الغزالى كان تابعاً للطابع الانحرافى العام الذي خيم على التربية، والجو الكثيب الذى غلف الحياة السياسية، ولكن الواقع الباقى هو أن الأزمة السياسية لم يكن لها أي تأثير مباشر على البيئة العقلية والتربوية في زمن فيلسوفنا، لأن المدرسة النظامية واصلت ازدهارها لعدة سنوات بعد وفاته. ولقد عدد كثير من الباحثين أسباباً

أخرى لأزمة الغزالى، وهي تعتبر من الأسباب الثانوية العارضة، وليس جوهرية، مثل نشأته في قرية صغيرة، وجذوره الاجتماعية الفقيرة، وهذا أمر مردود عليه، بأن التاريخ الفكري يحوى غير قليل من المفكرين الالاعين الذين لم يؤثر فقرهم في أذهانهم ولم تحدث لهم أي نوع من الأزمات، فمفترضي الزبيدي شارح إحياء الغزالى ومؤلف تاج العروس، لم يدخل رغم فقره وموت زوجته، في أي نوع من الأزمات. ومن العوامل التي يذكرها البعض كسبب لهذه الأزمة، هو دراسته للفلسفة، فيرى ابن تيمية أن كتاب "الشفاء" لابن سينا جعل الغزالى يدخل في نوبه من المرض، مما ساهم في أزمته. الواقع أن كتاب الشفاء، ربما ساهم في شك الغزالى أو ما نسميه شكه المنهجى، وعلى الرغم من نفاد هذه الرؤية، إلا أنه يؤخذ عليها أن كثيراً من دارسى الفلسفه لم يعتريهم أي نوع من الانهيار العصبى أو الأزمة، كما لم يصابوا بمرض الكنف أو الغنط الذى يصيب أصحاب الاتجاهات المتغولة في الدين أو الفلسفه كما ادعى عمر فروخ في مناقشته لحالة الغزالى<sup>24</sup>. غير أن ابن تيمية نفسه، وفخر الدين الرازى كذلك قد درسا الفلسفه، ولم يظهر على أي منهما أعراض أي نوع من المرض، فلماذا الغزالى بالذات؟!.

وهكذا فالعودة إلى وصف الغزالى الخاص لأزمته، سوف يقودنا حتماً من الناحية النقدية، نحو إعادة تقييم أحداث حياته، ربما في نوع من الأساليب الجافة، حتى ولو كان من منظور الغزالى نفسه، لأن هذا التقييم سوف يبتعد، بل وينحرف عن حقيقة هذا الوصف، مهما حاولنا أن نتوخى الحذر والصدق، والحق أن فيلسوفنا لم يقترف في حياته، ما يمكن أن يدعو إلى العار أو الخجل، فهو كغيره لن يجد المتفحص القاسي، عندما ينظر لحياته، أي نوع من العيوب المشينة، لعدم وجودها، على الإطلاق، ويستند هذا الرأي إلى أنه لا يوجد لدينا من المصادر المتاحة من حاول مناقشة هذه المظاهر التي ترتبط بعيوب ما في حياة الغزالى<sup>25</sup>.

وعليه فإن مشكلة الغزالى لم ترتبط بأى أفعال خارجية، يمكن أن تعد سبباً لها، لأن المشكلة ذاتها نفسية داخلية من حيث طبيعتها وجوهرها. فالرجل قد أدرك المشكلة، وعرف الداء والدواء، عرف كل النظريات التي تشخيص مشكلته، فقد كان فقيهاً، وربما لم يوجد من هو على مستوىه، في زمانه، وعندما شخص الأطباء حالته، أثبتوا له من جديد قسوتها، ومن هنا احتاج الغزالى للريحيل نشداناً للبرء والشفاء من أزمته، وهو ما ذكره في كتاب "المنقذ" بالفعل. وعندئذ جاءت الفرصة التي جعلها له الله تعالى ألين وأسهل، لكي يرحل عن موطنه، طلباً للشفاء، كما قلت آنفاً. ويجب أن أشير هنا إلى عوامل أخرى، ربما كانت لديه كما يقال، القشة التي قسمت ظهر البعير، وأعني بها واقعة مقابلته لصوفي مشهور ببغداد هو (أبو الحسن العبادى) في عام 486 هـ، وهو المعروف بتأثيره على الكثير من الناس في ذلك الوقت. ويصف لنا ابن كثير تأثير العبادى على الناس بقوله: "إن أكثر من ثلاثين ألف رجل وامرأة حضروا له، تاركين أسباب رزقهم، والكثير منهم تاب على يديه، ولزموا المساجد، بعد أن حطموا أدوات اللهو الموسيقية وأرافقوا الخمور على الأرض<sup>26</sup> . . . . . وهكذا فإن تنازل الغزالى وتخليه عن كل شئ سوف يبدوا جلياً في نافذة مشاهير الصوفية مثل المحاسبي المتوفى 243 هـ<sup>27</sup> ، والجنيد المتوفى عام 298 هـ، الذي شك هو الآخر في قدرته على التدريس<sup>28</sup> – وأبو بكر الشبلى المتوفى 334 هـ، الذي تخلى عن الحكم وطلب مغفرة الله تعالى<sup>29</sup> وأبو يزيد البسطامي المتوفى 261 هـ، والذي اكتسب معرفته من الجوع<sup>30</sup> ، وأبو طالب المکي المتوفى عالم 386 هـ الذي عاش يتغذى بالأعشاب<sup>31</sup> . إن هذه الأسماء التي ذكرتها من قبل هي الأسماء الوحيدة التي ذكرها الغزالى كمصادر لبحثه الصوفى في "المنقذ". لذلك لم يكن غريباً أن يتبع الغزالى أسلوب هؤلاء الأولياء السابقين. ولقد حاول الرجل معالجة نفسه دون جدوى، فأدرك في النهاية العمق الداخلى لذاته، فتنازل عن بيته،

ولم يكن في ذلك مختاراً، فقدم التضحية، فأضرب عن عمله تاركاً وراءه كل شيء، شهرته، وأسرته والعالم كله، وعنده عرف الغزالى في سنواته العشر الأخيرة، أنه أثبت لنفسه والعالم كله أنه قد صار إنساناً جديداً.

وإذا كان ما مر علينا من سيرة الغزالى يعبر عن تجربته الحياتية، وأزمته على المستوى النفسي الروحى، فإن لهذه التجربة العبرة عن الأزمة وجهاً آخر، هو الوجه العقلى، سأقوم على تفصيله، بعد رسم المنحنى الشخصى لحياة الغزالى من خلال سيرته الذاتية، وواقع هذه الحياة كما دونها كتاب الترجم، وممن نقلوا عنهم من المحدثين.

فالغزالى هو محمد ابن محمد الغزالى الطوسى ، المولود عام 450 هـ، 1058 م، وتوفي صباح الاثنين 14 جمادى الآخرة سنة 505 هـ، الموافق 18 ديسمبر 1111م. وتبعد حياة الغزالى مع والده الذى أحب صحبة رجال الفقه والصوفية، وكان يأمل لأطفاله أن يصبحوا فقهاء وصوفية. وقد ولد الغزالى في قرية تابران بالقرب من طوس في الشمال الشرقي لإيران، منحدراً من بيئة اجتماعية متواضعة، وتوفي والده وهو ما يزال مع أخيه أحمد صغيرين، دون مال إلا اليسيير منه، تحت رعاية أحد أصدقائه من الصوفية. ولما نفذ المال التحق مع أخيه بالمدرسة التي كان نظامها يمكنهما من الحصول على مال وحجرة ومائدة. وفي تلك الأثناء درس الغزالى الفقه على يد أحد الصوفية المسمى أحمد الرزقانى، ثم سافر إلى جرجان ودرس على يد أبي نصر الإسماعيلي<sup>(32)</sup>. وعاد الغزالى بعد فترة قصيرة، وسافر إلى نيسابور حيث درس على يد أشهر علماء الكلام آنذاك وهو أبو المعال الجوهري المعروف بإمام الحرمين المتوفى 478 هـ رئيس المدرسة النظامية الراخراة بشتى المعارف. وهذه المرحلة من أخصب مراحل حياة الغزالى الفكرية، فقد وجد في المدرسة الجديدة من فنون المعرفة ما يكون غذاءً لعقله الظمان، وفي رئيس المدرسة الأستاذ الكفى، فأكب على دروس الفقه والأصول، والمنطق والكلام، فتأسست في عقله، وهو التلميذ الحاذق، حاسته النقدية، التي سقاها له أستاذه الذي كان مولعاً بنقد المذاهب كلما

كان فيها ما يستوجب ذلك<sup>33</sup>. وهنا ذهب الغزالى إلى معسكر الوزير السلجوقي نظام الملك، حيث ظل في معسكته، باعتباره مكاناً جاماً للتلاميذ، وسرعان ما تميز بنفسه عن أقرانه. ولقد أدرك نظام الملك عبقرية الغزالى فعينه في المدرسة الشهيرة في بغداد، أعني المدرسة النظامية، حيث مكث معلماً فيها، حتى وقعت أزمته. ولقد عانى الغزالى، وهو في أوج وظيفته الأزمة الذاتية البالغة، التي أتت على وصفها فيما سبق، وهي الأزمة التي أعادته عن الطعام والكلام، فوهنت صحته، وتبعاً لوصفه الخاص، وللوهلة الأولى، شخصت حالته على أنها اعتلال طبى، ومرض نفسي مزمن، وهذه هي أزمته الأولى<sup>34</sup>، أو أزمته في طورها الأول، لأن الطور الثاني هو الأكثر عنفاً وشدة، إذ ينتقل فيه إلى حالة مختلفة في حياته الروحية. وهنا يرى الغزالى أنه شفي بفعل نور أو إلهام إلهي. وفي وصفه الخاص أخبرنا الغزالى نفسه عن خوفه من العقاب الإلهي في أزمته الثانية، لأن أفعاله كانت تدفعه نحو الاتجاه للمكاسب الدنيوية، وأنها لم تكن بحثاً خالصاً لأجل الله تعالى، لهذا أخبرنا عن محاولاته الدؤوبة للتخلل من وظيفته في المدرسة النظامية، وترك بغداد. وعندئذ أدرك الرجل أن لازمته حلاً واحداً، وهو الرحيل عن بيته، كما ذكرت آنفاً عند تحليل أزمته بالتفصيل، وهنا يقول الغزالى: أنه سيكرس حياته بحق الله تعالى من خلال الزهد، أنه سيطهر نفسه على نحو كامل من جميع الممتلكات المادية اللاضرورية، وأنه سوف يفعل ذلك قبل فوات الأوان ونهاية حياته، فليس هناك وقت لذلك أفضل من الحاضر، لهذا تخلى عن مركزه العلمي المرموق، وعيّن أخيه مكانه، وترك أسرته، بعد أن وضع لهم اعتماداً مالياً<sup>35</sup>، فلم يزل الرجل كما يقول، تتجاذبه شهوات الدنيا ودعوى الآخرة، حتى شعر بالعجز، وسقطت منه إرادة الاختيار، فالتجأ إلى الله مضطراً لا حيلة له، فأجابه الله سبحانه، وسهّل على قلبه الإعراض عن كل ما هو دنيوي، فأظهر عزمه للخروج إلى مكة، وهو عازم في داخله على الرحيل إلى الشام حذراً من اطلاع الخليفة والأصحاب على

عزمه الإقامة بالشام<sup>36</sup>. هكذا فقد حكى الغزالى لأقاربه عن رحيله للحج حتى لا يكتشف قصده الحقيقى من الرحيل، فقد كان محبوباً من الكثيرين تلاميذه والمعجبين المقربين من الخليفة، ولا نجد ذكرأً لديه عن حادثه.

وعندما ترك فلسفتنا بغداد وتوجه رأساً إلى دمشق، وتوارى عن المسرح العقلى ما يقرب من عشر سنوات، لم يدرس أو يحاضر فيها، وبدأت فترة عزلته التي ألهته أشهر كتبه، وأعنى به "إحياء علوم الدين". وبعد مرور السنين قرر إعلان الخروج من عزلته الذاتية التي فرضها على نفسه، ليعود إلى التعليم وإلقاء الدروس، بعد تشاور مع إخوانه، وسوف يتوجه بعد توقف وجيز نحو الصوفية معارضًا لدرسته القديمة، أعنى المدرسة النظامية في بغداد. وفي تلك الأثناء طلب منه ابن نظام الملك قبول وظيفة التدريس في المدرسة النظامية بنيسابور، وبعد قبولة الوظيفة تركها بوقت قصير. ويموت الغزالى في سنة 505 هـ، بعد أن ترك حافر فرسه على أديم الأرض عالمة خالدة، لن يمحوها الزمن ما بقى للفلسفة والدين والعلم مكانٌ فيها. هكذا يموت بعد عودته لنشر العلم الذي به يترك الجاه، ويعرف به سقوط الجاه، بعد أن كان ينشر العلم الذي يكسب الجاه، بقوله و فعله و نيته، أعنى أنه انتقل إلى نشر علوم الآخرة بعد أن نشر علوم الدنيا<sup>37</sup>، فسلام عليه في الحالدين.

### 3- العلاقة الجدلية بين الأزمة والأنا المنطقية (العقل النظري):

والواقع أنه إذا كان الجدل في معناه المبدئى يشير إلى فن الحوار والمناقشة، والسؤال والجواب، فإن العلاقة بين أزمة الغزالى وعقله علاقة جدلية في المقام الأول، فالعقل النظري الذي توغل في بحار التقليد مدافعاً عن متولداته التي بلغت ذروتها في مذهب ابن سينا في مفهوم الهوية، أعنى هوية العقل وما هيته، هو نفسه العقل الذي انخرط في السلك

الأشعرى مدافعاً عن نظريات الكسب في مواجهة العقل الخالق ونظرية الحرية عند المعتزلة، وهو نفسه العقل الذي عانى من رؤية الانحلال الأخلاقي والسياسي والاجتماعي في عصره، والاضطراب العقائدي والفكري في تناحر أرباب الفرق، فلما اضطرب العقل وغامت الرؤية أمام عينيه، سقط في حبائل الشك متخدزاً موقعاً معارضًا للاتجاهات الفكرية في زمانه محاولاً التحرر من تقليد الماضي، فربما يستقر على ما هو مقنع من الحقائق الواضحة بذاتها، لا لمجرد قدمها أو لكانة المدافعين عنها، وهنا ظهرت الأزمة في حياة الغزالى الروحية، ضاربةً بجذورها في أعماقه الداخلية، فآثار العزلة، التي تمثل في جوهرها حاضنة النماء، بالنسبة للتفكير الجديد، ومن هنا فقد أمدته هذه الأزمة بوقود داخلى، تعرف في اشتعاله على ذاته، محدداً مكانة العقل الحقيقية، بنور قذفه الله تعالى في روعه، فانكشفت لديه حقائق ما كان يشك فيه بالأمس، وعاد له برد اليقين. فكما أدى العقل بتقليديته ووقعه في الشك إلى الأزمة، ساعدت هذه الأزمة روح الغزالى لكي يقف على برد اليقين، فلو لا أزمته الروحية ما خرج الغزالى من تعليميته وتقليديته، إلى آفاق الإبداع الفلسفى. والغزالى يقول في المنقد: "لقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبى وديدى من أول أمرى وريغان عمرى، غريرة وفطرة من الله وضعتا في جبلتى، لا باختيارى وحيلتى، حتى انحلت عنى رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة... فتحرك باطنى إلى حقيقة الفطرة الأصلية وحقيقة العقائد العارضة... فقلت في نفسي إنما مطلوبى العلم بحقائق الأمور، فلابد من طلب حقيقة العلم ما هي؟..."<sup>38</sup> هكذا كان يعاني الغزالى من التناقض بين ما جبلى عليه ذاته في الداخل، وبين ما سقط في حبائه من صور التقليد العقلى والعقائدى، فسقط في الشك باحثاً عن اليقين، فكانت أزمته، التي كانت الشرارة المعدة لأنبات اليقين الداخلى بالحقيقة. هنا كانت الفاعلية الجدلية بين أزمة الغزالى وعقله في طوره النظري، وما

ندعوه "الأنماط النطقية". والنص السابق لا يومني فقط بالعلاقة الجدلية بين أزمة الغزالى وعقله النظري، وإنما يعبر بوضوح عن أن التقليد لا يمكن أن يؤدي إلى بناء العلم، ولا يؤدي منهجياً إلى تحصيل اليقين، فحصول العلم مرتبط بالضرورة بانحلال رابطة التقليد، وانحلال هذه الرابطة مرهون بالبحث الحر الذى لا يرتبط إلا بالعقل، فأزمة الغزالى هي أزمة العقل الحر الذى غامت رؤاه من التقليد، فاتخذ من الشك منهجاً للوصول إلى بناء اليقين، وبالتالي بناء العلم، حيث أن اليقين الذى يرتبط بالعلم "هو الذى يكشف فيه العلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصى ثعباناً، لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً"<sup>39</sup>". هكذا يضع الغزالى البداهة معياراً ليقين العلم الذى يرتبط بالوضوح، أعنى وضوح الأفكار وبديهيتها، وهو نفس الشرط الذى وضعه ديكارت فيما بعد لنفس الغرض.

هكذا كانت التجربة العقلية عند الغزالى هي الوجه الآخر لأزمته الروحية، لهذا كان التفاعل الحى، فيما بينهما تفاعلاً جديلاً من العقل إلى الأزمة، ومن الأزمة إلى العقل أو الأنماط النطقية، من هنا يمكننا القول أن فلسفة الغزالى بصفة عامة، ودلائلها في "المنقد" بصفة خاصة، صورة صادقة عن حياته الشخصية، فليس هناك فصل بين فكره وحياته، بل إن فكره في مراحل تطوره ترجمة صادقة لما عاناه في محيط حياته على المستويين الموضوعي والذاتي، البرانى والجوانى. ومن هنا نجد فيلسوفنا يدور مع الفلسفة أينما كانت دورتها، كما يقول في المنقد، وهو طوع أمره، تاركاً نفسه في حبائلهما، وبدخوله مع الفلسفة في حوار عنيف، وعرارك شرس، بغية تحقيق الخلاص من قيود الفلسفة السابقة عليه، فإن الرجل رغم جسارة محاولاته في "التهاافت" وجد نفسه، وهو يحاول بيان تهاافت

الفلاسفة في أحکامهم، مضطراً إلى التفلسفة. وهكذا انطلق الغزالى منهجاً من مقوله أنه لا يمكن إنكار الفلسفة إلا ب موقف فلسفى ، فالخروج على الفلسفة تفلىف ، لهذا لم يمكن نقد الغزالى إلا نقداً موضوعياً يرتبط أولاً وأخيراً بالمنهج الفلسفى ، لأن هذا النقد كان إبداعاً فلسفياً ، تم خصت عنه أفكار ، هي من الخطورة بمكان ، بالنسبة لتاريخ الفلسفة بصفة عامة ، وليس من العجيب أن نجد أحد تلاميذه وأصدقائه وهو أبو بكر ابن العربي يصرح قائلاً عن الغزالى أنه : "دخل في بطن الفلسفة ثم أراد أن يخرج منها فما قدر<sup>40</sup>". وفي الواقع أن صورة الغزالى المتفلسف تتكرر دائماً في صراعه مع شكه ، وفي محاجاته لسيطرة العقل النظري ، وكما سوف نرى أن الرجل تابع العقل في كل اتجاه بشكل ينم عن جسارة ، وجعلته هذه المتابعة الخالية من التردد والتراجع ، لحاكمية العقل ، يسقط في أتون الهاوية حتى أشرف على الهلاك الحقيقى ، وفقد أيمانه كليلة ، حتى صار يدور مع الشك في صورته المطلقة ، التي تذكرنا بالشك المطلق عند بيرون اليونانى وغيره من الشكاك القدامى<sup>41</sup> ، وهنا حدثت الأزمة التي هي إحدى متولدات التخبّط العقلى الذي دار معه فيلسوفنا في كل زاوية وكل اتجاه ، وهذه الأزمة ذاتها هي التي ذكرت في داخله الاستعداد لتقى النور الإلهي الذي به ظهرت الحقيقة ، وتحددت به مكانة العقل . والواقع أن الغزالى رغم تلفعه برداء الصوفية ، وتأكيده وجود الكشف ، إلا أنه لم يفقد الثقة في العقل ، بل إنه قد انتقل إلى طور آخر من أطوار العقل ، هو العقل المتعال أو الترسندنتالى ، بحيث أنه إذا كان العقل في طوره المنطقى أو النظري البرهانى مقيداً بدائرة الظواهر ، بحيث يكون يقينه محصوراً بظواهر الطبيعة وحدها ، دون أن يتعداها إلى ما وراءها ، ذلك أن هذا التعدى هو الذي أفسد آراء الفلاسفة السابقين ، إذ وقع العقل أو الأنـا المنطقـية في التناقض ، حيث أثبت الأنـا الشـئ ونقيضـه بنفسـيـن فيما عـرف بـتكافـؤـ الأـدلة لـعلمـ الكـونـ النـظـريـ فيما يـتعلـقـ بالـأـزلـيـةـ والأـبـديـةـ

والاحتمالية والعلمية، مما جعل الغزالى يبعد الميتافيزيقا من ميدان العلم، مع الإبقاء على كونها شرطاً لهذا العلم في عالم الظواهر. وإنى أزعم أن الغزالى، في بحثه عن اليقين والبداهة، لم يكن إلا بحاراً جسوراً، يبحث عن الملكة التي عليها سد الفجوة، بين اليقين البرهانى الظواهرى أي المتعلق بالظاهر، وبين تعطشه كإنسان لعرفة الحق، فيما يجاوز نطاق الظواهر، أي في العالم الماورائي، فكانت أزمته التي عبرت عن نكسة الذات عندما توارى أمامها حقيقة الوجود، وهي الأزمة التي خرج منها الغزالى أكثر ثقة في العقل، إذ عثر في تجربة الأزمة على ذاته، على بصيرته، أي اكتشف الأنما المتعالية، التي تسمى البصيرة أو الحدس، وهي الملكة التي هي شرط في وجود العقل النظري أو الأنما المنطقية باعتبارها غريبة تعرف بفعالها، كما ألمحت القول آنفاً. وهكذا يصبح من الخطأ البين الاعتقاد بشفاء الغزالى من التعلق بالعقل، حتى وهو في برديقينه، وتلفعه برداء الأنوار الإلهية الحانية التي غمرت أعماقه الجوانية، فأعادت له القوة واليقين، فلقد ظل الرجل متعلقاً بالعقل، وبدوره الحقيقي، بوصفه شرطاً ضرورياً لكل فهم حقيقي، وهذه الشرطية العقلية للفهم واليقين، تحدد الدائرة التي يدور فيها العقل، وهي دائرة العالم، أعني ظواهر العالم، لأن العالم في ذاته، من الماورائيات التي لا تخضع لحاكمية العقل في طوره النظري، أو بوصفه "الأنما المنطقية".

والواقع إن الذي يطالع أزمة الغزالى، واعترافاته في النقد، يرى أن أزمته لم تنحل إلا بالنور الإلهي، الذي أدخله إلى دائرة اليقين المعرفي أو الإبستمولوجي، وعلى الرغم من أن ماكدونالد رأى أن وجهة نظر الغزالى منذ كتابه النقد، صارت عملية، حيث قال أن فيلسوفنا "شرع يعلم أن وظيفة العقل تقتصر على محو ثقتنا به، وأن المعرفة اليقينية الوحيدة هي التي تكسب بالتجربة (الروحية - الكشف)، لأن الصرح الفلسفى ليس له أساس على الإطلاق"<sup>42</sup>، فإن رأيه عارٍ عن الصحة لأن الغزالى في النقد لم

يفقد الثقة في العقل، وأن شكه في الأوليات كان مؤقتاً ومنهجيّاً، وبرغم قوله أنه استرجع الثقة بفضل نور رباني، إلا أنه رأى "أن الأوليات لا تطلب لأنها حاضرة، والحاضر إذا طلب فقد واحتفي"، ومن طلب ما لم يطلب، فلا يتهم بالتقسيم في طلب ما يطلب<sup>(43)</sup>"، والغزالى هنا يؤكّد العلوم الأولية ولا يرفضها، لأنّه سيعيد بناءها من جديد، وعلى الرغم من نقهـة لأنـا المنطقـية، فإـنه يعتذر عن ذلك، بأنـها ليست وحدـة العـلوم، ولـيـسـتـ الـوـحدـةـ العـلـيـاـ العـقـلـ،ـ إنـماـ هيـ،ـ أيـ لأنـاـ المنـطـقـيـةـ،ـ تـأـتـيـ فـيـ الطـورـ الثـانـيـ مـبـاـشـرـةـ،ـ بـعـدـ لأنـاـ المـتـعـالـيـةـ،ـ مـنـ حـيـثـ كـوـنـهـاـ،ـ أيـ لأنـاـ المنـطـقـيـةـ،ـ وـظـيـفـةـ لـلـأـنـاـ المـتـعـالـيـةـ،ـ وـمـنـ رـأـيـ أـنـ هـذـهـ العـلـومـ الـضـرـورـيـةـ مـثـلـ جـواـزـ الـجـائزـاتـ وـاسـتـحـالـةـ الـمـسـتـحـيـلـاتـ "ـمـوـجـودـةـ وـتـسـمـيـتـهـ عـقـلـاـ ظـاهـراـ،ـ إـنـماـ الفـاسـدـ أـنـ يـنـكـرـ تـلـكـ الـفـريـزةـ (ـالـعـقـلـ وـلـأـنـاـ المـتـعـالـيـةـ)ـ وـيـقـالـ لـاـ مـوـجـودـ إـلـاـ هـذـهـ العـلـومـ<sup>(44)</sup>".ـ

ومن ناحية أخرى فإذا كان الغزالى قد طلب العلم اليقينى أو الضروري، فإن ما ذكره في المندى عن أن الفلسفة لم تشف غليل ظماء إلى العلم الحقيقى، فالمقصود هنا ليس الفلسفة بألف ولا م التعريف، وإنما هي ذلك النوع من الفلسفات الواهنة التي كان يموج بها عصره، حيث لم يتمكن أصحابها، على حد قوله "... في براهينهم عن الإلهيات من الوفاء بالبراهمين على ما شرطوه في المنطق"<sup>(45)</sup>"، وهنا يصير من الخطأ الادعاء بأن الغزالى استمد كل يقينه من التجربة الصوفية، فالرجل يصر على أن الفلسفة منها "ما هو مذموم وما لا يذم"<sup>(46)</sup>" والمذموم منها ما خالف أصول البرهان وشروط المنطق والعكس بالعكس بالنسبة للفلسفة المحمودة، فهو يشيد بالدور الذي مثله العقل في اكتساب ما كان منذ بداية حياته الفكرية، حتى بعد تجربته الروحية وأزمته التي فحصتها آنفاً، فقد كان ديدنه هو التعطش إلى العلم الضروري الحقيقى، وهو الذي عبر عنه بقوله: "كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبى وديدىنى ..."<sup>(47)</sup>"، فإلى أي سند

يرتken هؤلء الذين يدعون إنكار الغزال للعقل والفلسفة، خاصة في المنقذ، وهو الذي يقول فيه: "ثم إنني لما واظبت على العزلة والخلوة قريراً من عشر سنين، وبان لي في أثناء ذلك على الضرورة من أسباب لا أحصيها، مرة بالذوق، ومرة بالعلم البرهانى، ومرة بالقبول الإيمانى . . ."<sup>48</sup>، وهو أمر لاحظه بويج وفيكتور شلحت<sup>49</sup>، ولكن العقل الذي عبر عنه الغزال في المنقذ، محدود بحدود مرسومة لا يتعداها، رغم دوره الفعال في اكتساب اليقين المعرفى، فهو محدود، كما أسلفنا، بعالم الظواهر، فهو مجال يقينه، ولهذا يقول: "إن العقل ليس مستقلأً بالإحاطة بجميع المطالب، ولا كاشفاً للغطاء عن جميع العضلات".<sup>50</sup>

فالعقل حلقة وسطى، وطور أرقى فهو "يدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات، وأمرواً لا توجد في الأطوار التي قبله"<sup>51</sup>، ومadam العقل حلقة وسطى فلا بد أن يؤدي بدوره إلى ما وراءه من طور آخر "تنفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب، وما سيكون في المستقبل"<sup>52</sup>، ولأن العقل أو "الأنما النطقية" باعتبارها وعيًا مغشياً بحدود الزمان والمكان، أي بحدود الظواهر، فإنها لابد أن تنعزل عن معرفة الوجود الحالى الذى هو موضوع الوعى بالنسبة للأنا المتعالية، فالعقل إذن، لكونه محدوداً بأطر الظواهر في عالم الشهادة، فهو "معزول (عن أمور الغيب) كعزل قوة التمييز عن إدراك العقولات، وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز..."<sup>53</sup>، فهو يرسم الحدود الفاصلة بين الأنما التجريبية، والأنا النطقية، والأنا المتعالية كنقطة ميتافيزيقية لاستكناه عالم الغيب. والذي يمكن أن نلاحظه هنا أن الانتقال بين الأطوار الثلاثة للعقل، من العقل التجريبى إلى النظري إلى المتعالى، ليس انتقالاً فجائياً بل تكاملى، من الحسى إلى النظري إلى المتعالى باعتباره الوحدة العليا للعقل، والشرط الضروري لصحة أحكام العقل، على المستويين التجريبى والنظري معاً، فالمتعالى هو الأصل فيما هو تجريبى ونظري عقلى منطقى، وهذه الوحدة

العقلية المتعالية هي التي عبر عنها الغزالى فيما بعد في "الإحياء" بأسم الغريرة أو الاستعداد الذي به تقبل العلوم النظرية عند الإنسان، وهو ما يميزه عن بقية الحيوانات، وهذا الاستعداد هو ما عبر عنه بقوله: "كأنه نور يقذف في القلب"، وإن لم يكن هو نفس العلوم الأولية، فهو الأساس الذي تنبثق منه أغلب المعارف.

وخلاصة القول هنا تنحصر في أن هناك حواراً جديلاً بين الأزمة التي وقع فيها الغزالى والعقل، ويتلخص ذلك فيما يلى :

1- أن الغزالى دخل في دائرة الشك، حتى أنه أنكر حقيقة العلوم الضرورية، كما شك أيضاً في الحقيقة الدينية ذاتها، وذلك في أزمه الأولى عندما كان في المدرسة النظامية، مدرساً وهو ما عبر عنه في المنقد صراحة، بأنه كان على مذهب السفسطة، وهذه الأزمة، هي كما قلت آنفاً، نتيجة اضطراب العقل، وتمزقه في محيط فكري متلاطم الأمواج، متعارض الأهواء، ومتناقض الأفكار بين أصحاب الفرق وأرباب العقول.

2- إن الشك، باعتباره وليداً للتفاعل بين الأزمة والعقل، لم يكن إلا موقفاً عقلياً، وهو الموقف الذي تم الخوض عن تسلسل منطقي لا يمكن إغفاله أو تتحيته بأية حال.

3- إن خلاص الغزالى من شكه المطلق ما كان يمكن أن يتحقق له ، إلا بالخلاص من أسبابه ودواعيه ودحضها، وهي أسباب منطقية عقلية، ارتبطت بآلية العقل النظري ذاتها، كما وضحت آنفاً، وسوف أقوم على تفصيله في الجزء الخاص بمضمون التجربة الغزالية.

4- ولقد كان خلاص الغزالى من علته أو أزمه، وشكه المطلق التالي، تابعاً لتجربته الروحية النورانية كما عبر عنها في المنقد، وأن هذه التجربة عبرت في نظرى عن اكتشاف الغزالى طوراً جديداً من أطوار العقل، هو النور أو ما يسميه الروح العقلى أو الحدس أو ما نسميه حديثاً "الأنما المتعالية" ، فليس الكشف هنا منافياً للعقل النظري بالكلية ، بل هو طور

أعلى من أطواره. وإذا كان معظم الباحثين يركز على ما هو روحى إيمانى في تجربة الغزالى، بحيث أنهم ردوا فحوى هذه التجربة ومغزاها إلى أصل مختلف ومتغير بل ومعارض عالم العقل تماماً، فهذا أمر يتغافل كلياً عن جوهر نظرية الغزالى، وما أراده الرجل، وليس هو ذنب الغزالى، وإنما هو ذنب الذين يقطّعون أوصال الفكر، فيرونـه أجزاءً منفصلة عن بعضها البعض، فلم تستطع ملكاتهم القاصرة، رؤية الرابطة الكلية التي تجمع هذه الأوصال والأجزاء في كل واحد، تتكامل أبعاده وتفاعلـ، كل في مجالـه الحقيقـى.

5— وإن كان لا يوجد من يستطيع إنكار ما هو روحى كشـفي في هذه التجربة لوضـوحـه وجـلـائهـ، فيـجبـ أنـ نـفـهمـ كـذـلـكـ أنـ ماـ هوـ روـحـىـ فيـ هـذـهـ التـجـربـةـ، لاـ يـتـنـاقـضـ معـ فـحـواـهـاـ العـقـلـانـىـ بـالـفـرـسـورـةـ، لأنـ ماـ هوـ روـحـىـ فيـهاـ هوـ الحـدـ الـأـعـلـىـ لـمـاـ هوـ عـقـلـانـىـ، أوـ هوـ الصـورـةـ العـلـيـاـ لـلـعـقـلـانـيـةـ النـظـرـيـةـ، التيـ نـنـسـبـ إـلـيـهـ كـلـ ماـ يـمـتـ لـلـعـقـلـ بـصـلـةـ، عـنـدـمـاـ نـتـكـلـمـ عنـ العـقـلـ. وـعـنـدـئـذـ يـكـونـ التـغـافـلـ عنـ فـحـواـهـاـ العـقـلـانـيـةـ لـتـجـربـةـ الغـزالـىـ النـورـانـيـةـ، ضـرـبـاـ لـتـجـربـةـ كـلـهاـ فـيـ مـقـتـلـ، بـالـابـتـعـادـ عنـ فـهـمـهاـ فـهـمـاـ حـقـيقـيـاـ، لأنـ هـذـهـ التـجـربـةـ تـعـبـرـ عنـ أـهـمـيـةـ مـنـهـجـيـةـ ضـرـورـيـةـ، هيـ التـيـ تـمـكـنـاـ مـنـ إـلـقاءـ الضـوءـ عـلـىـ أـسـلـوبـ الذـيـ شـفـيـ بـهـ الغـزالـىـ مـنـ شـكـهـ المـطـلقـ الذـيـ أـورـثـهـ دـاءـ عـضـالـاـ فـيـ أـزـمـتـهـ الـأـولـىـ ثـمـ الـثـانـيـةـ.

وهـكـذـاـ فإنـ التـرـدـيدـ المـتوـاتـرـ عـنـ شـفـاءـ الغـزالـىـ مـنـ دـائـهـ تـبـعـاـ لـلـنـورـ الإـلـهـيـ الذـيـ غـمـرـهـ روـحـاـ وـروـعاـ، وـالـوقـوفـ عـنـدـ حدـ هـذـاـ التـرـدـيدـ الشـعـارـاتـيـ الأـجـوفـ، هوـ الذـيـ أـفـقـدـ العـقـولـ الطـرـيقـ الصـحـيحـ نحوـ التـحلـيلـ الـوـاعـيـ، وـبـالـتـالـىـ أـفـقـدـهـ فـهـمـ فـحـواـهـاـ الغـزالـىـ فـيـ المـنـقـذـ، ثـمـ باـعـدـ بـيـنـهـاـ وـبـيـنـ فـهـمـ فـلـسـفـةـ الرـجـلـ فـيـ كـلـيـتـهـاـ، كـإـحـدىـ أـهـمـ الرـوـاـفـدـ الفـكـرـيـةـ فـيـ تـارـيخـ الـفـكـرـ الـفـلـسـفـيـ بـعـامـةـ، وـتـارـيخـ الـفـكـرـ الـفـلـسـفـيـ إـلـاسـلـامـيـ بـصـفـةـ خـاصـةـ. وـمـنـ هـنـاـ جـاءـتـ الرـؤـىـ مـقـطـعـةـ أـوـصـالـ، نـاقـصـةـ الـبـنـيـانـ، حتـىـ أـطـاحتـ بـالـغـزالـىـ

كلية إلى خارج الدائرة الفلسفية، بل وجعلته معلولاً من معاول الهدم للعقل والعلم، وبالتالي عاملاً من عوامل النكوص الحضاري، وهو أمر يتنافي كلياً مع حقيقة الفكر الغزالي في جملته وتباعيشه، هذا الفكر الذي استشرف آفاق المستقبل، ووضع يده على البذور والنظريات التي سوف تشكل لحمة الفكر الفلسفي العلمي في أوربا الحديثة. وهذا ينقلنا مباشرة إلى مضمون التجربة الغزالية، وهي تقوم على كيفية انتقال الغزالي من الأنما المنطقية إلى الأنما المتعالية كوحدة عليا للعقل، وهنا تبدو الرؤية المقارنة بين الفحوى العقلانية لتجربة الرجل في المندى، باعتبارها امتداداً تكاملياً وطبيعياً، لرؤاه في مؤلفاته السابقة أو المعاصرة أو اللاحقة لأزمته. الواقع أن ما يحتوى عليه المندى، وما يرتبط بغيره من المؤلفات الغزالية، يقع في النطاق الميتافيزيقي، إذ أن تجربة الغزالي هي التجربة التي وضعـت الضوابط لكي تصير الميتافيزيقا علمـاً، بعد نقدـها باعتبارها نسياناً للوجود في معناه الحقيقي، لأنـها كانت تقوم على الأنـما المنطقية أو العـقل المـجرد، الذي حولـها إلى بنـاء متـداع متـتصـدع من جـراء تـناـقـصـاته الـتي لـخـصـتها فـكـرـة تـكـافـؤـ الأـدـلـةـ. فـالمـيتـافـيـزـيقـاـ لـابـدـ منـ تـجاـوزـهاـ بـمعـناـهاـ التـقـليـدىـ النـظـرىـ، لـكـيـ تـتـحـولـ إـلـىـ مـيتـافـيـزـيقـاـ الـوـجـودـ الـذـيـ يـنـكـشـفـ انـكـشاـفـاـ يـظـهـرـ أـبعـادـ الـحـقـيقـةـ، ذـلـكـ أـنـ نـسـيـانـ الـوـجـودـ هوـ مـنـ صـمـيمـ الـوـجـودـ نـفـسـهـ، الـذـيـ يـتـوارـىـ عنـ نـظـرـ المـيتـافـيـزـيقـاـ الـقـائـمـةـ عـلـىـ النـمـطـ الـمـجـرـدـ وـالـمـنـطـقـىـ لـلـفـكـرـ، وـهـنـاـ يـدـاعـبـنـاـ الـوـجـودـ بـصـورـةـ تـخـفـيـ فـيـهاـ مـاهـيـتـهـ، لـأـنـهـ يـنـزـعـ وـبـلـ تـوقـفـ نـحـوـ التـجـلـىـ، إـلـاـ أـنـهـ مـاـ يـلـبـىـ أـنـ يـتـوارـىـ، لـكـيـ تـعـبـرـ حـقـيقـتـهـ عـنـ شـقـينـ: نـزـوـعـ إـلـىـ الـظـهـورـ وـمـيـلـ إـلـىـ الـغـيـابـ أـوـ الإـخـفـاءـ، وـمـنـ هـنـاـ لـابـدـ مـنـ الإـصـغـاءـ إـلـىـ المـيتـافـيـزـيقـاـ لـرـدـهـاـ إـلـىـ الـحـقـيقـةـ الـتـيـ تـعـبـرـ عـنـ كـوـنـهـاـ نـسـيـانـاـ الـوـجـودـ. وـفـعـلـ الـاـرـتـدـادـ أـوـ الرـدـ هـذـاـ هـوـ مـاـ تـعـبـرـ عـنـهـ الـمـجاـوزـةـ الـتـيـ تـنـمـ عـنـهـ تـجـربـةـ الغـزالـىـ، باـعـتـارـهـاـ مـجاـوزـةـ وـتـعـديـاـ لـلـأـفـقـ الـمـيتـافـيـزـيقـىـ التـقـليـدىـ عـنـ طـرـيقـ الـحـوارـ الـذـيـ سـعـىـ مـنـ خـلـالـهـ فـيـلـسـوـفـيـاـ إـلـىـ تـمـلـكـ الـمـيتـافـيـزـيقـاـ مـنـ خـلـالـ

عصورها، من أجل تقويض الأسس التي قامت عليها بوصفها فكراً نسي الوجود، وهي الخاصية التي ميزت التجربة الحضارية التي أرادت أن تقيم حقيقة كل شئ على العقل باعتباره اللوجوس أو القانون العام الذي تستمد منه كل الأشياء مرجعيتها، وعندئذ تحولت الملوكات الإنسانية الأخرى من مخيلة وحواس وشعور ووجدان مصادر للوهم، ووصلت هذه التجربة إلى ذروتها في العالم الإسلامي مع فلسفة ابن سينا العقلية. لهذا أقام الغزالى حواراً مع تاريخ الفكر الميتافيزيقى مركزاً على ابن سينا باعتباره ذروة ما وصل إليه العقل النظري في عصره، وهو لا يعتبر الفكر السينوى مجرد تصورات أخطأت الطريق نحو الوجود، ولذا فإن مجاوزته لا تقوم على النقد وتصويب الخطأ، بقدر ما تعبّر عن الحوار لإعادة البناء. فالميافيزيا لا يمكن مجاوزتها إلا بالحوار والباحث مع تاريخها بوصفها تاريخ الوجود الذي توارى واحتجب في ضبابية العقل، وهو الاحتجاب الذي وصل إلى ذروته في عصر الغزالى مع ابن سينا، وهي دورة سوف تتبعها دورات جديدة في العالم الغربى الحديث من ديكارت إلى ليبنتز إلى كانط... إلخ. فما حدث بين ديكارت و كانط إنما هو تكرار لما حدث بين ابن سينا والغزالى، من التأملات وقواعد المنهج إلى نقد العقل الخالص ومقدمة لكل ميافيزيا، ومن الشفاء والإشارات والتعليقات إلى تهافت الفلسفه والمعارف العقلية والمنقد من الضلال.



**ثانياً: مضمون التجربة الفرزالية:**  
**(من أنا المنطقية إلى اكتشاف أنا المتعالية كوحدة**  
**عليا للعقل)**



يرتبط مضمون التجربة الغزالية بما تقدم في الحديث عن بنية هذه التجربة، ارتباطاً ضرورياً، فالشك الذي وقع في أسره الغزالى، والذي أدى به، كما رأينا آنفًا، إلى إنكار العلوم الضرورية، بل والحقائق الدينية ذاتها، والتي عبرت عنه أزمته الروحية، هو ذاته الشك الذي نقله من السفسطة إلى الموقف العقلى، وعندئذ زالت الأسباب التي كانت أساساً لهذا الشك، ولم تكن في جوهرها إلا أسباباً عقلية.

والحديث هنا عن مضامون التجربة الغزالية، إنما ينطلق من تجربته الروحية النورانية في المند أصلاً، مع عدم إغفال أن هذه التجربة هي الامتداد الطبيعي لما تقدم من تجربته الفكرية خلال مشواره المديد. وأنا أزعم هنا أن هذه التجربة، وكما أشرت مراراً وتكراراً، لم تنفك عن العقل، ولم تكن نكوصاً عن منهجية العقل، بل كانت عقلية بالدرجة الأولى، وعقلانيتها إنما ترتبط في شمولها، بتحديد دور العقل نقدياً، في تجربة الإنسان المعرفية، حفاظاً على الدور الحقيقي للعقل في التجربة، حتى لا ينطلق من عقاله، فيقع في التناقض، كما عبرت عن ذلك الميتافيزيقا بجلاء، لأنها وقعت أسيرة العقل النظري المجرد، وهو ما أكدده الغزالى في رؤيته للميتافيزيقا عند ابن سينا، وضرورة تجاوزها، لأنها عبرت عن نسيان الوجود الحقيقى أو وجود الله تعالى لأنها أطرت علاقتنا بهذا الوجود في الإطار المعرفى الإبستمولوجى، متناسية ومتجاهلة حقيقة الوجود، من حيث علاقته بالوجود، ومن حيث كونها علاقة حية تعبر

عن الحضور على المستوى الوجودي الحيوي، ولأن ذلك كذلك فقد أخفقت الميتافيزيقا النظرية في التعبير عن الوجود، لأنها بنت صورة هذا الوجود، معرفياً، انطلاقاً من الفكر، وهو أمر أوقعها، نظرياً، في التناقض، لأن الفكر ذاته هو أحد متولدات الوجود، فالمقدم فاسد، لأن الموجود كان موجوداً قبل أن يفكر، فكيف يكون التالي، وهو الفكر، أساساً للمقدم (الوجود)، فهذا خلف واضح. وأعود هنا للتأكيد بأن البعض ربما انشغل بأبعاد التجربة الإيمانية من حيث كونها معايرة عالم العقل<sup>54</sup>، ولم يجد غيرها، وإنى هنا رغم تأكيد الفحوى الإيمانية للتجربة، إلا أن اهتمامي هنا سينصب على حقيقة ما أنكره الآخرون، بالتركيز على الفحوى العقلانية في حقيقتها التي ترتبط بالتجربة الغزالية في المقدذ، وما يرتبط بها من مؤلفاته الأخرى. ومن هنا أرى أن مضمون هذه التجربة لابد وأن يبدأ من علاقة الغزالى بالميتافيزيقا، وأن هذه العلاقة تقوم على محاولته تجاوز الميتافيزيقا بمعناها التقليدى، والارتداد بها إلى معناها الحقيقى بوصفها نداء للوجود، وذلك يقوم على مراجعة تاريخ هذه الميتافيزيقا لنقدها، من حيث كونها نسياناً للوجود، وهو الأمر الذى خرج منه الغزالى باكتشاف الأنما المتعالية، أو الروح العقلى... إلخ، باعتبارها الوحدة العليا للعقل والشرط الحقيقى لوجوده.

## ١- مجاوزة الغزالى للميتافيزيقا النظرية (معنى المجاوزة):

إن المجاوزة في معناها الذي نقصده هنا إنما يعبر في مكنونه عن فعل ملاحقة البناء الميتافيزيقي فكراً وهو يتوافر على إرساء دعائمه وأسسها في التاريخ، من أجل إضفاء المعقولة على كل شئ، وبلغ الهدف كماله في عصر الغزالى مع فلسفة ابن سينا النظرية التي دشنست رؤى العقل منذ اليونان ومروراً بتعاقبات الفكر الفلسفى داخل المحيط الكلami والفلسفى

الخالص مع أبي نصر الفارابي، فصار العقل منذ ذاك التدشين هو الأصل في كل شئ. ومن هنا تصير المجاوزة، التي نريد أن نتعامل من خلالها مع الفكر الغزالي في تطوره حتى تجربته النورانية العقلية في المنقد، حفر وتذكر لتجاوز الأسس التي قامت عليها الميتافيزيقا التقليدية النظرية، ومفهومها للفكر ومنطقه وللحقيقة والمعنى، بحيث يمكن تجاوز ما كرسته الميتافيزيقا من نسيان حقيقة الوجود. فالمجاوزة تسؤال عن الكيفية التي من خلالها تشكلت حقب الميتافيزيقا، وتحددت من خلالها صور العالم، بحيث نقف من خلالها عند ما هو منسى من تاريخ الميتافيزيقا، وأعني به سر الوجود، الذي نسيته الميتافيزيقا (مع أنها نشأت لأجله) خلال تلقيها برداء الأنماط المنطقية أو العقل النظري المجرد، رامية إلى عقلنة كل شئ، متناسية أن الوجود في حقيقته، باعتباره حضوراً حياً، يفلت من قبضة القولبة، ويتعالى على منطق المحدود. وإنى لا أزعم هنا أنني سأقوم بفحص تاريخ الميتافيزيقا كله، من خلال كتابات الغزالى، فهو أمر يخرج عن المطلوب في هذا البحث، بل وينوء بحمله بحث واحد، ينطلق من مقوله تزعم أن فلسفة الغزالى فيما قبل أزمنته وبعدها، كل واحد، وامتداد لبعضها البعض، كل ما هنالك هو اكتشاف الغزالى لأبعاد جديدة، غيرت مسار تفكيره الفلسفى، وهذه الأبعاد تمثل بالنسبة لما سبق الحد المتعالى له، باعتباره شرطاً ضرورياً لوجوده وبنائه، وهنا سوف نقتصر على مناقشة الغزالى لفلسفة ابن سينا، وحواره مع ميتافيزيقاه، بوصفها الحد الأعلى للميتافيزيقا النظرية في عصره.

إن المجاوزة إذن هي استرجاع لتاريخ الميتافيزيقا، في إحدى صورها، من أجل الوقوف على حقيقتها، باعتبارها نسياناً للوجود، وإذا كانت إحدى أبعاد مفهوم الحقيقة منذ اليونان يعبر عن معنى الترائي أو الظهور أو الانكشاف، بحيث يصير العالم أو الموجود منكشفاً في مرآة الوجود، وتصبح حقيقة الوجود مكرسة في علاقته واختلافه مع الموجود، لأن الذي

يجعل الموجود ظاهراً هو الوجود، وهو بهذا العمل يتوارى ويتحجب عندما يصير الموجود مرئياً أو لا محظوظاً، وهنا يتلiven العقل بالمرئي متناسياً اللامرئي، مع أنه هو الأصل في تحقق وظهور العالم أو الموجود، بوصفه مرئياً. من هنا نفهم أن الاحتجاج والانكشاف معاً بعدان لحقيقة واحدة، وما حدث أن العقل النظري وضع في اعتباره بعد الموجود المنكشف، وكرسه ميتافيزيقياً، متناسياً بعد المحظوظ اللامرئي، الذي هو الأصل في وجود ما هو مرئي منكشف. فهناك فرق وجودي أنطولوجي بين الموجود (العالم) والوجود (الله تعالى)، وهذا الفرق يقوم على أنه بدون الثاني لا يمكن للموجود أن يظهر أو أن ينكشف لموجود متعين، وهنا فإن الوجود هو الذي يمنح الموجود إمكانية انكشافه وترائيه، أما الوجود من حيث كونه وجوداً ذاته ولذاته فلا يمكن أن ينكشف لأنه ليس موجوداً على المستوى العيني أو على مستوى المكنات المتعينة المرئية، بل هو الأفق الذي يضيق كل شئ للإنسان، ومن ثم فهو لا ينكشف حقيقة إلا في علاقته بالموجود، خاصة الموجود الإنساني. وهكذا فإن إغفال التفكير في هذا الفرق هو ما أغرقنا في الميتافيزيقا بوصفها فكراً نسي الوجود وركز اهتمامه على الموجود، فصارت في حقيقتها فكراً في الوجود لا الوجود، فخضعت الميتافيزيقا لآليات العقل من تجريد وتحليل وتركيب... إلخ، كما صارت اللغة المعبرة لغة لا تتجاوز فعاليات العقل بوصفه عقلاً تجريدياً، ألم ينتقل ابن سينا مرة في تعرفه على الوجود، من الممكن إلى الواجب، أعني من قسمة العقل النظري التي تؤسس رؤيتنا للواجب من خلال الممكن، أعني رؤية الوجود من خلال الموجود، واللامرئي اعتماداً على المرئي، ومرة أخرى انتقل في التعرف على الوجود من فكرة في الذهن، فأقام علاقته بالوجود على التجريد العقلي، انطلاقاً مما هو في حوزة الوجود، وتناسي أن الوجود لا يقوم إلا ذاته وفي ذاته، وأنه لا ينكشف إلا من خلال علاقة حيوية للموجود بالوجود حيث ينصت ملياً

إلى نداء الوجود وكلامه. ذلك أن الوجود يتكلم وينادى ليتوارى في تجليه، وهو يجعل الوجود المنصب إلى نداء الوجود، يفكك استجابة لهذا الوجود، بوصفه الأصل الذي يمكنه ليس فقط من فعل التفكير، بل كذلك يمكنه من القدرة عليه، وهكذا تصبح العلاقة بين الوجود والوجود علاقة مفعمة بالحياة، بحيث يصبح الوجود قريباً من الوجود، من الاستجابة والإصغاء إلى ندائها، وعندئذ تتنعش ذات الوجود وتقتلع من الداخل، فيحييا في حالة توتر مكافاها صدى نداء الوجود، فتتغير نظرته إلى كل شيء، ويصبح من خلال النور الذي انبثق داخله، من نداء الوجود، إنساناً جديداً، فتبدل لديه وسائل التعبير اللغوي، ويبصر الإنسان حدود قدرته على القول، لأنه صار قريباً من ينبوع الوجود، وهو ما يجسد حالة الوعي الجديد عند الغزال في المقدمة، باكتشافه الأنماط المتعالية للعقل، التي تعبّر عن حضور الوجود أمام مرآة الوعي الداخلي للإنسان، في إصغائه المتأني لنداء الوجود الحق. لهذا يجب علينا أن نتعلم لا كيف نفكر في الوجود، بل نتعلم كيف نصغي ملياً وننصنف إلى نداء الوجود، لأن هذا النداء اللانهائي يعلم الإنسان أن كل فعل يحاول به تجاوز نطاق الطبيعة فكريأً، إنما هو مجرد استجابة لنداء الوجود، فهذا النداء يدعونا دائماً، لأن به، وبه وحده، يصبح العالم عالماً بالنسبة لنا، ذلك أن الوجود وهو أفق الحقيقة، وندائه هو الذي ينير لنا وجه إقامتنا في هذا العالم، فكيف تتلتف برأينا عن العالم المرئي، المقيدة بالعقل النظري، متناسين نداء الوجود الحق. ويعبر الغزال عن ذلك بأن مظاهر الوجود وآيات الطبيعة إنما هي نداءات الله تعالى بوصفه الوجود الحق، وعلى الإنسان أن ينتقل من الآيات إلى مبدعها، ومن الوجود إلى الوجود، فيقول: "فتتأمل في عجائب المياه والأنهار... فكل ذلك شواهد متظاهرة وآيات متناصرة ناطقة بلسان حالها مفصحة عن جلال بارئها معربة عن كمال حكمته فيها، منادية أرباب القلوب بنعماتها... أما ترانى وترى صورتى وتركيبى

وصفاتي ومنافعى...؟! أتظن أنى كونت نفسي أو خلقتني أحد من جنسى؟ أوما تستحبى أن تنظر فى كل مرقومة من ثلاثة أحرف فتقطع بأنها من صنع آدمى عالم قادر مريد متكلم ثم تنظر إلى عجائب الخطوط الإلهية المرقومة على صفحات وجهى بالقلم الإلهى الذى لا تدرك الأبصار ذاته ولا حركته ولا اتصاله بمحل الخط، ثم ينفك قلبك عن جلال صانعه...<sup>(55)</sup>، إن آيات الوجود تدعونا للنفذ من المرئى إلى اللامرئى، من المنكشف إلى المتحجب، من الوجود إلى الوجود، بحيث يصير الوجود الإنسانى، فى إنصاته إلى نداء الوجود، عبر آياته المعبرة عن نداءاته الانهائية "مستغرقاً في ملاحظة جلال الوجود، ومنكسرأ تحت الهيبة فلا يبقى فيه متسع للغير أصلاً...<sup>(56)</sup>" وعندئذ "يغفل عن الخلق حتى لا يبصر من يحضر عنده وهو فاتح عينيه، ولا يسمع ما يقال له مع أنه لا صمم به...<sup>(57)</sup>"، وهذا ما يعني الغزالى عندما يوحد بين المتفرغ للعبادة والفكر والاستئناس بمناجاة الله تعالى عن مناجاة الخلق، والاشتغال باستكشاف أسرار الله تعالى فى أمر الدنيا والآخرة وملوكوت السموات والأرض، وهو الأمر الذى استدعاه إلى الحديث عن العزلة بوصفها العالم أعني الخلو من آلة العقل النظري والتلتفع برداء النور المتعالى، وال بصيرة السامية، التى عليها بناء الميتافيزيقا فى حدتها الجديد. فالعزلة عن العام، هى التى تسمح للتفكير، بالقفز والارتقاء فى أحضان الوجود، خالياً عن كل شئ، وهنا ينتشل الفكر أو فعل التأمل من مشاغل الوجود العادى، لينتبه إلى ما هو جوهري وأساسى، أعني الوجود، وهذه الانتباھ، بوصفها قفزة فكرية، تختلف تماماً عما يقصده أفلاطون أو ابن سينا ومن بعدهما ديكارت وحتى كانت، فهذه القفزة هي الإلهام الذى يمنحه الوجود، بوصفه إشراقاً، تنجلى به الموجودات، ومن ثم فلا يمكن لأى موجود أن يتصل بالوجود على هذا النحو، إلا إذا حقق فعل القفز

والانفلات من سلطة ما هو عينى أو من ربة اليومى والعادى، وهو أمر لا يتيسر إلا لن يحسن الإنصات إلى صوت الوجود، وأعنى به المفكر الذى يتصرف باليقظة والنباهة الداخلية. وكما أن المجاوزة، أى مجاوزة الميتافيزيقا، من حيث كونها فكراً نظرياً، ترتبط بالقفز إلى الأمام، فإنها تفترض أيضاً الارتداد إلى الوراء، والارتماء داخل الميتافيزيقا ذاتها، من أجل تملكها، أعنى الوقوف على ما لم يتم التفكير فيه بعد، وهو تبيان سر الميتافيزيقا، بالوقوف عند الأسس التى أقامت عليها مفهومها للحقيقة والوجود، وهذا التملك يرتبط بالتحرك فى ثغرات منيرة داخل التاريخ الميتافيزيقى، طلباً لتملك "نسيان الوجود"، تلك الثغرات التى تشكلت فى اختلافاتها مع "مثال أفالاطون" و"اليقين السينوى"، إنها إعادة كشف للتجربة الميتافيزيقية فى دلالاتها ومعناها، وهذا لا يمكن أن يتم دون حوار مع هذا الذى نريد مجاوزته، أعنى الدخول فى حوار مع التاريخ الميتافيزيقى للفلسفة من الداخل لا من الخارج، فلا يمكن القول بداية أن الفكر السينوى مثلاً يقوم على الوعى والذاتية دون حوار مع هذا الفكر من أجل إبراز عامل الذاتية فيه، ولا توجد دراسة اهتمت بهذا العامل (الذاتية) فى فلسفة ابن سينا حتى اليوم، وهذا أمر لا يتم أيضاً إلا بالحوار المتخصص للنصوص، أى بالدخول مع الفيلسوف ذاته فى حوار، للكشف عن الأصول البرهانية التى يقوم عليها مذهبـه، وهو ما قام به الغزالى خاصة فى تهافته، وكذلك فى نطاق تجربته التى عرضها فى المنقد. لقد بدت الميتافيزيقا النظرية، أمام الغزالى، مجالاً للخلط بين ما هو غيبى إلهى، وما هو خاص بعالم الظواهر، وهو واضح فى التدشين العقلى للميتافيزيقا عند الفارابى وابن سينا، فكل منهما يدعى أن العلوم الضرورية إلهية، بمعنى أنها ثابتة أذلاً وأبداً، وأنها تفيد العلم الحقيقى فى عالم الغيب والحقائق وعالم الشهادة والظواهر على حد سواء، ويرفض الغزالى هذه النظرية، ويرى أن هذه العلوم إنسانية فى جوهرها، مع أنها

ضرورية كذلك، طالما كانت خاضعة لوعينا في عالم الظواهر المرتبطة بالزمان والمكان، بل والمقيدة بهما أيضاً، وبتجاوزنا لعالم الظواهر تفتقد هذه العلوم الضرورية، صفة التحديد، وعندئذ تسقط عنها سمة العلم، بالمعنى الذي نراه في عالم الظواهر<sup>58</sup>، وهكذا يفصل الغزالى بوضوح بين قوانين عالم الغيب وعالم الشهادة، فهما مع اتصالهما لابد أن يكونا منفصلين، لأن ما يصلح للأول لا يسرى على الثاني بأى حال، والخلط بينهما يؤدى إلى التناقض، وبالتالي إلى غياب الرؤية الصحيحة لكل من المجالين، وهو أمر رسمه الغزالى بجلاء في تهافتته وغيره من مؤلفاته، قبل ابن رشد، الذي رغم محاولاته في تهافت التهافت، إلا أنه ارتد إلى نظرية العقل الأرسطية القديمة، فقلص نظريات العقل الجديدة التي اكتشفها الغزالى، بدلاً من تطويرها، وشtan بين قراءة كانط لتهافت الغزالى، الذي تابعه في نقد العقل الخالص، وبين المحاولة النكوصية التي كرسها ابن رشد في قراءته لتهافت الغزالى.

## 2- حوار الغزالى لتاريخ الفلسفة، وتحقيق المجاوزة (رؤية نقدية من التهافت إلى المنقد):

أ— الميتافيزيقا السينوية بما هي نتاج لاكتشاف الأنماط المنطقية كهوية في ذاتها:

وصلت الميتافيزيقا في محيط الثقافة الإسلامية إلى ذروتها، بوصفها نتاجاً للعقل النظري، مع ابن سينا، وانتقلت من تأويلها للوجود باعتباره رؤية، تحصر حقيقته في نظرية المثل مع أفلاطون، فصارت فكراً يعبر بالدرجة الأولى عن المثال الذي تتحدد من خلاله صورة الأشياء وتتراءى، بحيث أن هذه الأشياء لا تتحدد حقيقتها إلا بارتباطها بهذا العالم الكلى المثالى، أو ما نسميه عالم ما فوق الأشياء، الذي يمثل الوجود الحق، إلى

أن صارت ميتافيزيقاً الذاتية في لحظتها التي توقفت فيها عند ابن سينا، وهي لحظة اكتمال الميتافيزيقا العقلية وتمامها، وهي ذاتها سوف تتكرر في الثقافة الغربية مع ديكارت.

إن فلسفة ابن سينا هي فلسفة الوعي أو الذاتية، وهي كذلك لأنها تحدد كل شئ ببرده للذات أو ما نسميه "بـالـأـنـاـ الـمـنـطـقـيـةـ" ، ومفهوم الكوجيتو الذي توصل إليه ابن سينا، في برهان الرجل الطائر<sup>59</sup>، والذي يصاغ عادة، ومنسوباً بالخطأ إلى ديكارت، في عبارة "أنا أفكـرـ ، أنا موجودـ" ، يعني أنـ أـيـ وـعـىـ بـالـأـشـيـاءـ وـبـالـمـوـجـودـ فـيـ كـلـيـتـهـ" ، إنـماـ يـرـدـ إـلـىـ وـعـىـ الذـاتـ أوـ الـأـنـاـ ، أوـ الـوـعـىـ الذـىـ تـكـوـنـ الذـاتـ عـنـ نـفـسـهـاـ ، منـ حـيـثـ كـوـنـهـاـ الـأـسـاسـ الـثـابـتـ لـكـلـ يـقـيـنـ ، بلـ المـرـكـزـ الذـىـ تـدـورـ حـولـهـ كـلـ أـشـكـالـ الـيـقـيـنـ وـصـورـهـ . وـعـنـدـئـ صـارـتـ الذـاتـ أوـ الـأـنـاـ مـسـتـقـرـاـ وـمـسـتـوـدـعاـ لـلـحـقـيقـةـ باـعـتـبارـهـاـ تـقـومـ عـلـىـ نـفـسـ تـفـكـرـ ، وـيـقـومـ تـفـكـرـهـاـ عـلـىـ أـسـاسـ الـيـقـيـنـ الـمـرـهـونـ "ـبـالـأـنـاـ المـفـكـرـ"ـ أـوـ الذـاتـ الـمـفـكـرـةـ الـتـىـ جـبـلـتـ فـطـرـيـاـ وـذـاتـيـاـ عـلـىـ كـوـنـهـاـ تـفـكـرـ وـتـعـىـ أـنـهـاـ كـذـلـكـ ، وـلـأـنـهـاـ ذـاتـ مـفـكـرـةـ وـتـعـىـ أـنـهـاـ كـذـلـكـ ، فـإـنـهـاـ بـالـتـالـىـ تـصـبـحـ مـقـيـاسـاـ لـكـلـ شـئـ ، الـحـقـيقـةـ وـالـوـجـودـ ، فـهـىـ الـأـنـاـ الـمـنـطـقـيـةـ ، الـتـىـ تـأـطـرـتـ لـأـوـلـ مـرـةـ فـيـ التـارـيـخـ الـمـيـتـافـيـزـيـقـىـ ، بـوـصـفـهـاـ الـأـنـاـ الـمـفـكـرـةـ الـتـىـ تـحـمـلـ فـيـ ذـاتـهـ دـلـالـةـ النـفـقـةـ فـيـ قـدـرـتـهـاـ الـطـبـيـعـيـةـ الـتـىـ تـمـكـنـهـاـ مـنـ التـعـاـمـلـ مـعـ الـأـشـيـاءـ باـعـتـبارـهـاـ مـوـضـوعـاتـ قـابـلـةـ لـلـتـمـثـلـ مـنـ حـيـثـ هـىـ كـذـلـكـ ، وـمـنـ هـنـاـ أـيـضاـ ظـهـرـتـ الـعـلـاقـةـ الـتـىـ حـدـدـتـ الـمـقـابـلـةـ بـيـنـ الذـاتـ وـالـمـوـضـوعـ ، وـبـهـذـاـ تـوـصـلـ ابنـ سـيـنـاـ إـلـىـ نـقـطـةـ اـرـتكـازـ يـقـيـنـيـةـ ، هـىـ "ـالـأـنـاـ الـمـنـطـقـيـةـ"ـ أـوـ الـأـنـاـ الـمـفـكـرـةـ ، لـكـىـ يـقـيمـ عـلـيـهـاـ رـؤـيـةـ الـمـوـجـودـ وـفـهـمـ حـقـيقـتـهـ ، وـبـالـتـالـىـ بـنـاءـ كـلـ شـئـ يـخـصـهـ ، بـمـاـ فـيـ ذـلـكـ الـعـلـمـ .

وفي توصل ابن سينا للأنا المنطقية كأساس اليقين اتبع في شكه المنهجي، كما نعلم في برهان الرجل الطائر البرهان الهندسي، فنراه يقدم الفرض ثم يجري البرهان وينتهي إلى نتيجة لازمة عنهمَا، منطلقاً من

القياس الشرطي المنطقي على الخصوص، حيث فصل بين الجوهرين العقلي والجسمى (الممتد)، بالاعتماد على كون الجوهر العقلى يتميز بالبساطة بدليل أن هناك تطابقاً بين ما هو عاقل وبين ما هو معقول منه، دون أدنى علاقة لهذا التطابق بما هو حسى، أو بالأنا الحسية باعتبارها وجوداً زمانياً متغيراً، لأنه إدراك فطري أولاني غير مكتسب، كما لا علاقة له كذلك بالدور الفلسفى<sup>(60)</sup>، ولما كان الإدراك مباشراً، فإنه حسى لا يحتاج إلى رابطة الموضوع والمحمول، حيث لا يتبقى أمامنا في هذا الإدراك إلا: أنا أنا، بحيث يصير هذا الإدراك ذاته بمثابة الوعى الكلى الملازم لكافحة تعلقات الأنما على تجددها واختلافها، كنقطة أولية ثابتة، وهذا هو اليقين الحضورى الثابت المتجدد، الذى بنى عليه ابن سينا مذهبة الفلسفى برمته من نظرياته العلمية بداية بمباحث الوجود الضرورى أو الواجب فى ذاته ولذاته، إلى بناء علم الكون النظري وعلم النفس النظري، والتى منها وعليها بنى كذلك نظرياته فى العلوم الصورية التحليلية والرياضية التركيبية الضرورية، والعلوم الطبيعية الإنسانية، يقول ابن سينا متحدثاً عن الأنما المنطقية كيقين حضورى ثابت "... المشار إليه بقولى (أنا) ليس بجسم لوجهين: الأول أن جميع الأجزاء البدنية فى النمو والذبول، وال المشار إليه بقولى (أنا) باق فى الأحوال كلها، والباقي مغاير لغير الباقي. الثنائى إنى قد أكون مدركاً للمشار إليه بقولى (أنا)، حال ما أكون غافلاً عن جميع أعضائى الظاهرة والباطنة، فإنى حال ما أكون مهتم القلب بهم أقول: أنا أفعل كذا، وأنا أبصر وأنا أسمع وأنا جزء من هذه القضية. فالمفهوم من أنا حاضر لى فى ذلك الوقت، مع أنى فى ذلك الوقت أكون غافلاً عن جميع أعضائى، والمشعور به غير ما هو غير مشعور به، وأنا مغاير لهذه الأعضاء...".<sup>(61)</sup>، وقبل أن أدخل فى حوار الغزالى مع فلسفة ابن سينا ونقده لها ولنقطة ارتکازها وهى الأنما المنطقية، أرى لزاماً علىَ لأجل توضيح صورة الفلسفة السينوية بشكل

شبه مختصر، أن أسيير مع ابن سينا متبعاً شكه المنهجى الذى كان نقطة البدء فى تأسيسية لمنظومة العلوم انطلاقاً من كشفه عن وحدة العقل فى الأنما المنطقية، كيقيين ثابت. ومن الثابت آنفًا تمييز ابن سينا بين الجوهر العقلى والجوهرالجسمى الممتد، وهذا التمييز تابع لشكه فى الحواس والتخييل، إثباتاً للأنا أو النفس الناطقة كجوهر مستقل عن الجسم، وإثباتاً للهوية بين ماهية العقل ووجوده أو إناته، ونفياً للثنائية بينهما، وهذا التطابق هو الذى سمح لابن سينا بالتمييز بين الجوهرين العقلى والممتد، وهكذا فهو ينتقل من شكه فى الحواس إلى يقين ثبوت الإنية العقلية فى برهان الرجل الطائر، الذى سميـناه آنفًا بالبرهان الهندسى، لأنه يأخذ شكل الفروض الهندسية، ويعبـر ابن سينا عن هذا بقوله: "يجب أن يتوجه الواحد منا كأنه خلق دفعـة واحدة، وخلق كاملاً لكنه حجب بصره... وخلق يهوى فى الهواء أو الخلاء هويـاً لا يصدـمه فيه قوام الهواء صدماً يحـوج إلى أن يحسـ، وفرقـ بين أعضـائه فلم تـلاقـ ولم تـتـناسـ، ثم يتـأملـ هل يـثبتـ وجودـ ذاتـهـ، فلا يـشكـ فى إثباتـهـ لذاتـهـ موجودـاًـ، ولا يـثبتـ مع ذلكـ طرفـاًـ منـ أعضـائـهـ...ـ بلـ كانـ يـثبتـ ذاتـهـ ولاـ يـثبتـ لها طـولاًـ ولاـ عـرضاًـ ولاـ عـمقـاًـ...ـ<sup>(62)</sup>ـ،ـ فـابـنـ سـيـناـ يـنـفيـ عنـ الجوـهـرـ العـقـلـيـ،ـ التـىـ هـىـ التـأـمـلـ وـالـتـعـقـلـ أوـ النـطـقـ أوـ الـفـكـرـ،ـ عنـ حـقـيقـةـ الجوـهـرـ الجـسـمـيـ أوـ الجـسـمـ،ـ التـىـ هـىـ الـامـتدـادـ،ـ ليـنـتـهـىـ إـلـىـ يـقـينـ الكـوـجيـتوـ أوـ إـثـبـاتـ وـجـودـ الذـاتـ،ـ اـعـتـمـادـاًـ عـلـىـ الأـقـيـسـةـ الشـرـطـيـةـ المـنـفـصـلـةـ وـالـمـتـصـلـةـ التـىـ تـفـرـضـ بـداـيـةـ اـسـتـقـالـلـ النـفـسـ النـاطـقـةـ مـنـ الجـسـمـ،ـ لـتـبـرـهـنـ عـلـىـ أـنـهـاـ تـسـتـطـيـعـ إـثـبـاتـ وـجـودـهاـ باـعـتـبارـهاـ إـنـيـةـ مـنـفـصـلـةـ عـنـ الجـسـمـ بـتـعـقـلـهاـ لـذـاتـهاـ،ـ لـتـنـتـهـىـ إـلـىـ نـتـيـجـةـ مـؤـداـهـاـ أـنـ الجـسـمـ مـجـهـولـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ النـفـسـ الـمـعـلـوـمـةـ،ـ انـطـلـاقـاًـ مـنـ مـبـدـأـيـ الـهـوـيـةـ وـعـدـمـ التـنـاقـضـ،ـ وـمـنـ هـنـاـ يـصـيرـ الـعـقـلـ (ـالـنـفـسـ)ـ أـوـ أـلـأـنـاـ غـيرـ الـجـسـمـ،ـ وـهـذـاـ مـاـ يـؤـكـدـهـ اـبـنـ سـيـناـ فـيـ تـكـملـةـ النـصـ السـابـقـ

حيث يقول: "ولو أنه أمكنه في تلك الحال أن يتخيّل يداً أو عضواً آخر لم يتخيّله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته، وأنّت تعلم أن المثبت غير الذي لم يثبت والمقر به غير الذي لم يقر به، فإذاً للذات التي أثبتت وجودها خاصية على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التي لم تثبت، فإذاً المثبت له سبيل إلى أن يثبتته على وجود النفس شيئاً غير الجسم، بل هو غير الجسم، وأنه عارف به مستشعراً له..."<sup>(63)</sup>، وهكذا فالعقل الذي يثبت ذاته، كما يرى ابن سينا، تتمثل ماهيته في هذا الإثبات، فالجوهر المفهوم هو الذي يدرك ذاته، وإدراكه لذاته يساوى وجوده لأنّ بديهيّات العقل هي التي يرتكز عليها عدم الشك في وجود النفس، وهو الأمر الذي تابعه فيه ديكارت خطوة بخطوة<sup>(64)</sup>. فابن سينا يفصل الإدراك الحسي والتصور الخيالي، في شكه المنهجي، عن التأمل والتفكير الذي هو خاصية العقل وحده، فيبرهن كما أشرت آنفاً، على أن تأمل العقل في ذاته، الذي يعني تطابق وجوده مع ماهيته، هو الذي يميز الجوهر العقلي عن الجوهر المادي، ثم يصل إلى نتيجة واضحة وهي أن الشاعر والمشعور شئ واحد، وهو مغایر في وجوده للجوهر المادي، ومما لا شك فيه أن ديكارت اعتمد بشكل كلي على ابن سينا في هذا التمييز من خلال الترجمة اللاتينية لكتاب الشفاء الذي كان معروفاً في أوروبا منذ القرن الثالث عشر كما هو معروف، فما الفرق إذن بين قول ابن سينا في تعليقاته مثلاً: "شعورنا بذاتها هو نفس وجودنا"<sup>(65)</sup>، وقول ديكارت: "أنا أفكّر إذن أنا موجود"، وكلّاهما يأخذ من المطابقة بين العقل وتعقله لذاته، أي المطابقة بين ماهية العقل وجوده، منطلقاً لبناء مذهبيهما في المعرفة والوجود، ولا نجد فروقاً جوهريّة فيما بينهما، النّهم إلا فروق العبارات، وهذا التحدّيد أو المطابقة القائمة على مبدأي الهوية وعدم التناقض، هو النقطة الثابتة لتطور العلوم العقلية والطبيعية فيما بعد. فإذا عدنا إلى تصوّرات ابن سينا، فإن شكه المنهجي ينقلنا إلى يقين الحضور، أي حضور الذات لذاتها

حضوراً دائماً، كما هو واضح في النص الذي أوردته عن كتابه لباب الإشارات بشرح الرازي آنفاً<sup>(66)</sup>، بما يعني مصاحبة الوعي لكافة تعلقاتنا بوصفه مبدءاً، لينفي في الشعور أو الوعي بالذات، أي صلة بالإدراك الحسي في الزمان أو حتى في الإحساس الباطن، عندما نفكر في ذاتنا. وهنا يصبح الأنما فكر جوهراً بسيطاً لا تركيب فيه، لثباته وبقائه دون الجسد المتجدد المتغير نمواً وذبولاً، وهذا الوعي الكلي الثابت هو الشرط الأولى لتجدد التعلم، في كل صورة سواء ارتبط بالإحساس الظاهر مكانياً أو بالإحساس الباطن زمانياً، مثل إحساس الباطن بأنى أشعر بالفرح أو الحزن أو الخوف... إلخ، وأيضاً إحساس بالعالم من حولي وظواهره المرتبطة بالطول والعرض والارتفاع.

فالأنما كوعي كلّي عقلي يظل مصاحباً في كل الأحوال لكل تعلقاتي، وهو أمر سيعبر عنه كانتط في نقد العقل الخالص بأن الوعي الذاتي أو الأنما أفكري يجب أن يكون مصاحباً لجميع تصوراتي أو تعلقاتي أو تمثيلاتي، وإلا فسيتمثل في ذاتي شئ لا يمكن أبداً التفكير فيه<sup>(67)</sup>، والغزالى نفسه يوظف هذا الوعي الذاتي الثابت في مصاحبة وحدة العقل المجرد لكل وحدات العقل الأخرى وعلومها، وفي الفلسفة الفينومنولوجية عند هوسمر يوظف الوعي الذاتي بوصفه شعوراً بشئ ما، وعلى أي حال فإن فهمنا لتطور الوعي بوصفه حضوراً يبدو في نظرية ابن سينا عن الحركة الدائرة الثابتة من حيث كونها حركة كلية متتجده في حركتها من جهة كونها جزئية.

وما سبق ينقلنا مباشرة إلى أن الوعي أو الأنما المنطقية ليس مشتقاً من أية خبرة حسية، لأنّه في ذاته شرط قبلي أولاني، بمعنى أن إدراكنا النفسي للذات هو وعي منفصل عن الحس، لأنّه هو نفسه شرط للشعور الحسي سواء أكان ظاهرياً أو باطنياً، وليس العكس، وقد عبر ابن سينا عن ذلك بقوله: "شعور النفس بذاتها هو أولى لها، فلا يحصل لها

بكسب، فيكون حاصلاً لها بعدما ما لم يكن...”<sup>(68)</sup> والأولى عند ابن سينا يفهم على وجهين، الأول يعبر عن البديهيات والأمور العامة التي تعرف عن طريق الدور الفلسفى، كما نعرف مثلاً الواجب من خلال الممكن والعكس، وهو يعبر عن ذلك بقوله: ”أولى الأشياء بأن تكون متصرفة لأنها الأشياء العامة للأمور كلها كالموجود والشئ والواحد وغيرها. ولهذا ليس يمكن أن يبين شئ منها ببيان لا دور فيه البتة، أو ببيان شئ أعرف منها. ولذلك من حاول أن يقول فيها شيئاً وقع في اضطراب، كمن يقول: إن من حقيقة الموجود أن يكون فاعلاً أو منفعلاً (الدور الفلسفى)، حيث نعرف الموجود بصفاته وهو أعرف منها) وهذا من أقسام الموجود، والموجود أعرف من الفاعل والمنفعل (صفاته)... أما بالحقيقة فإنك إذا قلت إن الشئ هو ما يصح عنه الخبر، يكون كأنك قلت: إن الشئ هو الشئ الذي يصح عنه الخبر...”<sup>(69)</sup>، ويمكننا القول هنا أن المعانى الأولية مادامت تقوم على الدور الفلسفى، فإنها تصبح أحکاماً ضرورية تركيبية أو هي تعبر عن ما يسمى باللزم الضروري بين التالى والمقدم، أما الوجه الثانى لمعنى الأولى السينوى فيعبر عن الإدراك المباشر بوصفه رابطة تحليلية تقوم على المطابقة والتضمن كما نقول مثلاً الكل أكبر من الجزء، أو أن الشئ هو نفسه<sup>(70)</sup>. ونتيجة ما تقدم هو توصل ابن سينا إلى يقين مطابقة الأنما لذاتها كإدراك مباشر لا يتعلّق بالدور الفلسفى، ورغم عدم شكه في مبدأ الهوية التي عبرت عنه المطابقة كما سوف يفعل الغزالى في نقهه لابن سينا، فإننا تجد في المباحث المشرقية للفخر الرازى اعترافات على الأنما المنطقية عند ابن سينا وردوده عليها<sup>(71)</sup>، وبهمنا هنا دحض ابن سينا لما يقال بأن الثبات بالنسبة للأنا المنطقية أو الأنما أفكراً يقوم على الدور الفلسفى، ودحضه يتمحور حول أن إدراك الذات العاقلة لذاتها لا تحتاج إلى حد وسط كالقياس المضرم أو غيره، فيرى متسائلاً ومجيباً: ”ما المدرك بعد ذاتك؟ أترى المدرك منك أحد مشاعرك؟ أم عقلك؟... فإن كان

عقلك... فبوسط يدرك؟ أم بغير وسط؟ ما أظنك تفتقر حينئذ إلى وسط فإنه لا وسط...”<sup>72</sup>، ولا يقف ابن سينا عند هذا الحد بل يواصل دحشه لما تقدم فيرى أن مطابقة العقل لتعقله لذاته لا ترتبط بأى قياس مضرر، ولا يعتمد على حد وسط، مما يجعل هذا البرهان في إثبات الأنـا أـفـكـر أو الأنـا المنطقـية من قبيل المصـادـرة عـلـى المـطـلـوبـ، بل وينتهـي إـلـى نـتـيـجـةـ يـثـبـتـ بـهـاـ الإـدـراكـ الـمـباـشـرـ أوـ الإـدـراكـ الـحدـسـيـ لـلـأـنـاـ الـمـنـطـقـيـ بـالـنـسـبـةـ لـذـاتـهـاـ فـيـحـذـفـ فعلـ الـكـيـنـوـنـةـ بـقـوـلـهـ: ”أـنـتـ أـنـتـ“، بـدـيـلاـًـ عـنـ ”أـنـتـ هـوـ أـنـتـ“، وـعـنـدـئـذـ تصـيـرـ الـأـنـاـ الـمـنـطـقـيـ أوـ الـأـنـاـ أـفـكـرـ هـيـ الـوـحـدـةـ الـعـلـيـاـ لـلـعـقـلـ بـوـصـفـهـ فـهـمـاـ،ـ كـمـاـ تـصـيـرـ هـيـ النـقـطـةـ الـجـوـهـرـيـةـ الـثـابـتـةـ الـتـىـ يـبـنـىـ عـلـىـهـاـ اـبـنـ سـيـنـاـ مـذـهـبـ كـامـلـاـ،ـ أـعـنـىـ الـرـكـزـ الـذـىـ تـدـورـ حـولـهـ كـلـ جـزـئـيـاتـ الـمـحـيـطـ فـيـ دـائـرـةـ الـمـذـهـبـ السـيـنـوـيـ.

ولكي تكتمل صورة المذهب السينوي التي حاورها الغزالى ليبنى فلسفته الجديدة، يجب أن نلقى الضوء سريعاً على الكيفية التي بنى بها ابن سينا مذهبـهـ فـيـ الـعـلـمـ وـالـمـعـرـفـةـ،ـ اـبـتـداـءـ مـنـ تـحـديـدـهـ التـامـ لـلـجـوـهـرـ الـعـقـلـيـ أوـ الـأـنـاـ الـمـنـطـقـيـ،ـ فـبـعـدـ إـثـبـاتـهـ لـلـأـنـاـ الـمـنـطـقـيـ وـإـدـراكـهـاـ الـحدـسـيـ لـذـاتـهـاـ،ـ يـرـىـ أـنـ تـحـديـدـ هـوـيـةـ الـنـفـسـ مـعـ ذـاتـهـاـ،ـ أـوـ هـوـيـةـ الـأـنـاـ الـمـنـطـقـيـ بـذـاتـهـاـ يـتـطـلـبـ نـفـىـ مـاـ عـدـاـهـاـ مـنـ جـهـةـ أـخـرـىـ،ـ مـعـ إـثـبـاتـهـاـ لـذـاتـهـاـ،ـ لـأـنـ التـحـديـدـ يـقـومـ عـلـىـ شـقـىـ النـفـىـ وـإـثـبـاتـ أـوـ السـلـبـ وـإـيجـابـ،ـ وـهـوـ يـقـومـ بـإـثـبـاتـ الـأـنـاـ الـمـنـطـقـيـ كـجـوـهـرـ عـقـلـيـ مـفـكـرـ بـسـلـبـ أـوـ نـفـىـ الـغـيـرـ عـنـهـاـ،ـ اـعـتـمـادـاـ عـلـىـ قـانـونـ الـهـوـيـةـ،ـ باـعـتـبارـهـ أـسـاسـاـ لـلـعـلـمـ عـنـدـهـ فـيـقـولـ: ”إـنـكـ إـذـاـ عـلـمـتـ نـفـسـكـ،ـ فـمـعـلـومـكـ غـيـرـكـ أـوـ أـنـتـ،ـ إـنـ كـانـ مـعـلـومـكـ غـيـرـكـ فـمـاـ عـلـمـتـ نـفـسـكـ.ـ إـنـ كـانـ غـيـرـكـ أـوـ أـنـتـ،ـ فـالـعـالـمـ وـالـمـعـلـومـ هـوـ الـنـفـسـ“<sup>73</sup>،ـ وـلـهـذـاـ كـانـ قـانـونـ عـدـمـ مـعـلـومـكـ نـفـسـكـ،ـ فـالـعـالـمـ وـالـمـعـلـومـ هـوـ الـنـفـسـ“<sup>74</sup>،ـ تـعـليـقـاتـهـ بـقـوـلـهـ: ”وـإـذـاـ وـجـدـ الـمـعـلـولـ صـارـ عـلـةـ لـوـجـودـ الـعـلـاقـةـ بـيـنـهـمـاـ“<sup>74</sup>،ـ وـقـدـ أـشـارـ مـنـ ذـىـ قـبـلـ إـلـىـ اـرـتـفـاعـ الـوـسـطـ فـيـ إـثـبـاتـ الـأـنـاـ لـذـاتـهـاـ،ـ وـهـذـهـ

المبادئ والقوانين الثلاثة بنى ابن سينا قوانين العلية بما تنضوى عليه من معانى التساوق أو المعيبة والتلاحم والتأثير المتبادل. وعلينا أن نلاحظ أن ابن سينا مع قوله بتكافؤ معية العلة والمعلول، إلا أنه يستثنى واجب الوجود كهوية وعلية، لأن واجب الوجود لا يتعلق بشرط، لأن التكافؤ في المعيبة عنده لا يصح إلا في وجودين غير واجبين بذاتيهما. ويمكن إجمالاً ما سبق في قول ابن سينا: "العلة علة لوجود المعلول، وإذا وجد المعلول صار علة لوجود العلاقة بينهما. والمعيبة إما أن تكون واجبة ذاتية من حيث وجود كل واحد منها. فالمتضايagan هما معاً في الوجود. وليس يصح في الوجود الواجب بذاته المعيبة لأنه إن كان يقتضي ذلك الوجود أن يكون مع فقد تعلق بشرط، وواجب الوجود لا يتعلق بشرط، فإذا التكافؤ في المعيبة يصح في وجودين غير واجبين بذاتهما..."<sup>(75)</sup>، وذلك رغم أن ابن سينا يرد مبدأ العلية في أصوله إلى واجب الوجود كهوية وعلية، لأن الكمال الإلهي عنده هو الأساس الذي يعتمد عليه في بناء نظرياته ومذهبها، ذلك الذي انبثق أصلاً من إثبات هوية الأنـا المنطقية مع ذاتها، وحضورها الدائم لذاتها، باعتبارها النقطة الثابتة والعلية لوحدة العقل بوصفه فهماً، ولا يخفى علينا هنا ما تستدعيه رؤية ابن سينا، في إثباته الجوهر العقلى بالسلب والإيجاب، من تضييف نقيض الأنـا إلى الأنـا باعتباره غيرـاً بالنسبة للأنـا، وهي رؤية فشـته التي تعبر عنه العبارة (الأنـا يضع الأنـا)، "إذا شعرت بذاتك يجب أن تكون هناك هوية بين الشاعر والمشعور به... وإذا شعرت بغيرـك يكون هناك غيرـية بين الشاعر والمشعور به، ويجوز أن تكون قد شعرت، بذاتك أولاً وشعرت بذلك الغيرـ أولـاً حتى يصح لك الشعور به فتعرف الغيرـية بين نفسك وبين ذلك الغيرـ...".<sup>(76)</sup>

وننتهي مما سبق مع ابن سينا إلى ما يلى:

- 1- أن الأنـا المنطقية من حيث كونها فهماً هي وحدة العقل العليا، بمعنى أنها الشرط الثابت والحاضر دائمـاً، رغم تجدد تعلقاتـى، وانطلاقـاً

من هذا الثبات (لأنه العقل كمطابقة بين وجوده وماهيته) تتحدد منظومة العلوم والمعارف وتتطور في صيرورتها بين ما هو جزئي وما هو كلي.

2- إن الأنماطية هي الشرط الأولاني للعلوم الحسية والعقلية، وإدراك العقل لذاته ليس مشتقاً من الحس، لأن معرفة حدسية مباشرة، منفصلة عن الدور الفلسفى.

3- بهذه الأسس التي ميز بها ابن سينا بين الجوهرتين العقلية والمادى، من خلال الشك المنهجى تم دحض مذهب أرسطو القائم على أن النفس صورة للجسم، وبرغم استعانته ابن سينا بعديد من المبادئ الأرسطية، إلا أنه وظفها توظيفاً جديداً وخاصةً، جعلها تختلف عن الأصل الأرسطى الذى انبثقت عنه، وذلك واضح عند ابن سينا فى بناء العلوم الطبيعية والرياضية والإنسانية.

هكذا وانطلاقاً من الفهم أو "الأنماطية" كنقطة جوهيرية ثابتة يبني ابن سينا العلوم برؤية منهجية جديدة، ارتبطت أولاً بمعارضة المنهج الأرسطى الذى يبدأ من العلم الطبيعى منتهياً بمبحث الوجود أو الميتافيزيقا، بينما يحدث ابن سينا انقلاباً لمنظومته فيببدأ بتأسيس مبحث الوجود (الميتافيزيقا) ليبني عليه كقاعدة بقية العلوم الأخرى، ويتأسس مبحث الوجود من مفهوم الضرورة التى عبر عنه بالوجوب أو الوجوب资料， فيقيم أولاً الدليل الوجودى أو الأنطولوجى على وجود الله تعالى من مقوله الوجوب، وهذا الدليل يعتمد أصلاً على توحيد المعتزلة بين الذات الإلهية وصفاتها بقولها أن الصفات عين الذات، والذى حدده فى صورته الأولية كان الفارابى، ثم توسع ابن سينا فى توظيفه كنقطة جوهيرية يعتمد عليها مذهبة الفلسفى. والدليل الوجودى عند ابن سينا، والفارابى قبله، يأخذ صوراً ثلاثة، الصورة التحليلية بالمقارنة بين الوجود والوجوب، بالتفرق بين حقيقة الوجود المطلق الأعلى فى اختلافها عن المكنات، اعتماداً على قانون العلية الذى يؤدى لقولنا أن الوجود الممكن

معلوم، ومعلوليته هي السبب في ثنايته كماهية وجوده، وبالتالي فالوجود المطلق لا حقيقة له سوى وجوده، لأنه بسيط لا ثنائية فيه، وهو ما عبر عنه الفارابي، اعتماداً على مبدأ الهوية وعدم التناقض بقوله في عيون المسائل: "فالواجب الوجود متى فرض غير موجود لزم عنه محال"<sup>(77)</sup>، لأنه يلزم عن فرض عدم وجود الواجب تناقض، ويرد ابن سينا هذا الدليل أيضاً إلى مبدأ الهوية وعدم التناقض في برهانى الإثبات والنفي القائمين عليهما فيقول: "الواجب الوجود يكون ضروري الوجود، فإن جوز عليه العدم لم يكن ضروري الوجود، وذلك محال"<sup>(78)</sup>، والعبارة الأخيرة "لم يكن ضروري الوجود" إنما يعني بها ممكناً الوجود، حيث يمكننا القول أن ممكناً الوجود غير موجود، دون الواقع في تناقض، لأن الممكناً يحتاج في وجوده إلى علة موجودة له، فيتساوى فيه وجوده وعدمه، أما الوجود الضروري فلا يمكن إلا أن يكون موجوداً، وإلا وقعنا في تناقض، كما نقول: أن الكامل ناقص أو غير كامل مثلاً. وما سيق يرى ابن سينا أن إثبات وجود الله تعالى لا يحتاج منا إلا إلى التأمل في معنى ضروري الوجود، الذي يعبر عن فكرة الكمال المفطورة في نفوسنا، ولهذا التصور الفطري الذي لا يحتاج لإدراكه إلا لاستعمال مبادئ العقل ذاته، التي تنبثق من مبدأ الهوية، ولذا يقول: "تأمل كيف لم يحتاج بياننا لثبت الأول ووحدانيته... إلى تأمل لغير نفس الوجود"<sup>(79)</sup>، فالوجود الضروري لا يمكننا نفيه دون أن نقع في التناقض، فالقضية التي أثبتها ابن سينا وهي أن واجب الوجود موجود قضية تحليلية لأن محملها متضمن في حقيقة موضوعها، وهو ما يرتد حسب رؤية ابن سينا للتطابق بين الماهية والوجود، الذي يرتبط كما قلت آنفاً بالتوحيد الاعتزالي بين الذات والصفات. وهذا ينقلنا إلى الصورة الثانية من الدليل وهي الرياضية التي تقوم على مبدأ عدم التناقض حيث يلزم عن مفهوم واجب الوجود أن يكون موجوداً، كما يلزم من مفهوم

المثلث مساواة زواياه لقائمتين، وكما يستحيل وجود المثلث دون زواياه المساوية لقائمتين، فكذلك يستحيل أن يكون الكامل أو الواجب الوجود غير موجود<sup>(80)</sup>، وهذا الدليل في صورته الرياضية المنسوب إلى ديكارت، يرتبط عند ابن سينا بمبدأ العلة الكافية التي توجد نفسها بنفسها، كما عبر عن ذلك في النجاة<sup>(81)</sup>. أما الصورة الثالثة للدليل الوجودي فتنبع من صورة الكمال المطلق، فالعلة الكافية والمطلقة الكاملة، تتطابق صفاتها مع ذاتها، وترتدى كل صفاتها إلى علمها، ويرتد علمها إلى ذاتها، وبالتالي يرتد كل شئ إلى الوجود الكامل لله تعالى، أعني أن "الواجب الوجود يجب أن يكون بذاته مفيداً لكل وجود، ولكل كمال وجود"<sup>(82)</sup>. وإذا كان الوجود أياً كان كمالاً والعدم نقصاً، فالكمال علة لوجوده ولكل وجود، أو كما يقول ابن سينا: "الوجود في واجب الوجود من لوازمه ذاته وهو الوجب له، وذاته هو الواجبية وإيجاب الوجود، فهو علة الوجود"<sup>(83)</sup>، وإذا كان الفارابي يعبر عن هذه الصورة من الدليل الوجودي من مقارنة درجات الكمال حسب التصور الذهني بالنسبة للموجودات في بداية كتابه المدينة الفاضلة، حيث أن مفاهيم العقل المتعلقة بالعلم الطبيعي مثل الحركة والزمان وغيرها، هي مفاهيم ناقصة في نفوسنا لأنها تتعلق بموجودات عينية ناقصة في ذاتها، فإن مفاهيم الرياضة كالمثلث والعدد وغيرها، أكمل من سابقتها في وجودها اليقيني من الوجود الطبيعي، وهنا صار علمنا بها أكمل من علمنا بما هو طبيعي، وعلى هذه الصورة من التدرج، كان يجب في الأول إذ هو الغاية من كمال الوجود أن يكون المقول منه في نفوسنا على نهاية الكمال أيضاً، أو كما يقول الفارابي: "إذا كان الأول وجوده أكمل وجود...، كان ما يعقل عنه ويعلم منه أتم... وعلى حسب وجوده الخارج عن نفوسنا يكون معقوله في نفوسنا مطابقاً لوجوده..."<sup>(84)</sup>، وابن سينا يتبع الفارابي فيقول: "إذا كان الأول هو غاية في الكمال، وليس وراءه كمال يقاس بهذا، فلا يتوجه

كمال فوق كماله”<sup>(85)</sup>، فإنه لو أمكن ذلك لكان الذى له ذلك الكمال هو الأعلى والأول، وهنا يستند ابن سينا على مفهوم الكمال المطلق لله تعالى فى بناء مذهبة كله، وإذا كان الفارابى كما رأينا يعتمد على التفرقة فى الترقى بين تصورات الذهن، فإن ديكارت أخذ بهذه الصورة الفارابية ليصل إلى إثبات الكمال المطلق لله تعالى، وإذا كان ابن سينا قد ربط هذه الصورة للكمال بمبدأ العلية، فإنه قد فعل هذا لكي يرد الدليل الغائى على وجود الله تعالى إلى الدليل الوجودى السابق، وهو عين ما فعله ديكارت عندما رد الدليل الغائى عن طريق تصورات الذهن للدليل الوجودى فى تركيبه المردوج لمذهب الفارابى وابن سينا معاً وما يهمنا هنا هو انتقال ابن سينا فى الدليل الوجودى من فكرة فى الذهن إلى الوجود资料ى، أعني أنه يؤسس الوجود على فكرة الوجود، فيرد الوجود كله إلى الفكر، أى إلى الأنما المنطقية أى يرد الوجود إلى الموجود، أعني يرد الله تعالى كوجود حقيقى إلى الموجود كوجود ممكن، وهذا من الخطورة بمكان، وسوف أعود إليه بعد قليل. وابن سينا ينتقل فى كتابه الإشارات والتنبيهات من قوله تعالى: بسم الله الرحمن الرحيم ”سزيرهم آياتنا فى الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبعن لهم أنه الحق، أ ولم يك بربك أنه على كل شئ شهيد“ (سورة فصلت - آية 53)، إلى تأسيس الدليل الوجودى فكرة ضرورية فى النفس لها ما يطابقها فى الوجود الواجب كوجود حقيقى، تمهدىاً لرد الدليل الكونى والغائى إلى الدليل الوجودى، ولا يقف الأمر عند ذلك، فإن الرجل أكد منهجه ضد منهج المتكلمين، بتفسيره لقوله تعالى: بسم الله الرحمن الرحيم ”أ ولم يك بربك أنه على كل شئ شهيد“ على أنه تأكيد للدليل الوجودى، وبأنه حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه<sup>(86)</sup>، وهنا يتتجنب ابن سينا مناهج الطبيعين الذين يبدأون بالوجود资料ي لينتهوا إلى الميتافيزيقا، إذ يبدأ فى بناء مذهبة، كما أشرت آنفاً، بالصورة الكمالية للدليل الوجودى، التى ترتد

إلى قاعدته الشهيرة، التي تجعل دائرة الوجود مغلقة تدور ذرات محورها حول مركزها، الكامل المطلق، وأعني بها قوله: "إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته"<sup>(87)</sup>، وهي التي تعبّر بجلاء عن مفهوم السبب أو العلة الكافية، فلأن الله تعالى هو الكمال المطلق والوجود الواجب، فهو العلة الكافية لوجوده ولوجود العالم ككل، وهنا يؤسس ابن سينا (علم الكون النظري) اعتماداً على العلة الكافية التامة، فيقسم الوجود إلى ما هو واجب بذاته، وما هو ممكّن بذاته، وهنا يصبح الله تعالى هو العلة الكافية لوجوده الذاتي، ووجود غيره، وهو الذي يعبر عنه ابن سينا بالعلة التامة التي تكمن فيها نظريات العلم عنده من الناحيتين الجزئية والكلية ابتداءً من مبحث الوجود إلى المعرفة وانتهاءً بالقيم، وابتداءً من العلم الصوري إلى الرياضي والطبيعي وانتهاءً بالعلوم الإنسانية. وفي القاعدة السابقة عن واجبية الوجود لله تعالى من جميع الجهات ينطلق ابن سينا من مبدأ الهوية والعالية، باعتبارهما نقطتين ارتکاز لتأسيس العلوم على اختلافها، ومن هذه القاعدة استدل ابن سينا على أن الله تعالى علة تامة منذ الأزل، وأن كمال العلة الأزلية يتطلب بالضرورة أن يكون معها معلولها، أي العالم، دون أن يكون هناك تناقض بين قدم الله تعالى وقدم العالم، لأن الله قديم بالذات والعالم قديم بالزمان، أي قديم بالعرض، بمعنى عدم وجود زمان سابق على وجود العالم، ويفر ابن سينا من القول بقدم المادة عند أرسطو بوضعه لمصطلح الحدوث الذاتي في مقابل الحدوث الزمانى، فيكون العالم قديماً بالزمان حادثاً بالذات، وفي مقابل واجب الوجود بذاته، أي القديم بالذات<sup>(88)</sup>. وعلى ذلك نفي ابن سينا القول بعدم وجود الزمان في الأزل، لأن ذلك يؤدي إلى تناقض، فتأخر المعلول عن علته لا يكون إلا لأسباب عارضة، وذلك هو ما يتعارض مع القول بمفهومي الوجوب والإمكان، لأنه من المستحيل القول: "بأن الله تعالى كان غير قادر في الأزل ثم أصبح قادراً... وبأن الممكن كان

مستحيلًا في الأزل ثم أصبح ممكناً...”<sup>89</sup>، لهذا وصف ابن سينا المتكلمين القائلين بالحدوث الزمانى بالمعطلة لأنهم عطلوا فعل الله تعالى في الأزل، بل إن هذا التعطيل نفسه يؤدي إلى ضرورة انتقال الخالق من العجز إلى القدرة أو انتقال المخلوقات من الامتناع إلى الإمكان، وهو أمر غير جائز. وإذا كان المعتزلة وغيرهم من المتكلمين ردوا تأخر العالم كمعلول عن علته إلى الإرادة الإلهية باعتبارها سبباً كافياً لخلق العالم في الزمان، فإن ابن سينا رأى أن الإرادة الإلهية إرادة محضة مجردة لا ترتبط بالمنفعة أو المصلحة، كما هو حال إرادة الإنسان، ومن هنا لا يمكن أن تصبح الإرادة المطلقة من حيث كونها مطابقة للذات البسيطة سبباً لخلق العالم في زمان بعينه، وذلك لأن الأوقات متساوية أمامها، وعليه فلا يكون وقت أول من وقت ليتميز بإيجاد العالم عن غيره<sup>90</sup>، وهذا المبدأ الذي يعبر عن التساوق الأزلي أو التلازم الضروري بين المعلول وعلته هو الذي حدد مبدأ السبب الكافي عند ابن سينا، وسوف يأخذه عنه ليبنتز حديثاً، وهي التي تربط الكمال الإلهي بالحدوث والقدم الذاتيين للعالم، لأن كمال الله تعالى يتناقض مع القول بحدوث العالم زمانياً في رأيهما. وهكذا فالعلة الكافية التامة تأسست على مبدأي الهوية وعدم التناقض، ويستند ابن سينا للحركة الدائيرية عند أرسطو لتأسيس علم الكون النظري، لأن الحركة الدائيرية هي أكمل الحركات، إذ لا بداية لها ولا نهاية، وعليه تكون الحركة الدائيرية الثابتة المتتجدة هي القانون الذي عليه تتحدد أزلية العالم باعتباره حدوثاً ذاتياً، وهي أيضاً القانون الذي يحدد الحدوث الزمانى للحوادث المتلاحقة والمتزايدة، كما يحدث مثلاً في تعاقب الليل والنهار وحركات الكواكب وتعاقب الفصول، وتزامن العلل والمعلولات وتفاعلها. وجدير بالذكر هنا أن ابن سينا، كما سوف يفعل الغزالى أيضاً، ينأى عن مشكلة تكافؤ دليلي التناهى واللاتناهى بالنسبة للمكان باستخدام قانون عدم التناقض، وذلك عندما يلجأ إلى مبدأ السبب

الكافى فى إثباته لتناهى المكان بقوله: "لا يجوز أن يكون جسم من الأجسام ولا بعد من الأبعاد ولا خلاء ولا ملأ ولا عدد يتربت فى الطبع موجودا بالفعل بلا نهاية، وذلك لأن كل غير متناه فىمكن أن يفرض فى داخله حد... إلى غير نهاية... فإذا لا يمكن أن يفرض بعد غير متناه فى خلاء أو فى ملأ. ولو كان بعد غير متناه خلاء أو ملأ لكان لا يمكن أن تكون حركة مستديرة. والحركات المستديرة ظاهرة الوجود، فالأبعاد الغير المتناهية ممتنعة الوجود، فإذا كانت الأبعاد محدودة والجهات محدودة، فالعالم متناه...".<sup>91</sup>

فمبدا السبب الكافى بوصفه لانهائياً يحدد تناهى المكان ولا تناهى الزمان، الذى يعتمد عليهما ابن سينا فى بيان اتصالية المادة بالحركة، ليضع ابتداءً منها قدم العالم واحتمالية قوانينه وبالتالي، وضرورة العلية، وهى التى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألة الخلود.

وذلك أن نظرية ابن سينا فى قدم العالم وأبديته<sup>92</sup> التى انبثقت فى شراراتها الأولى عن إثبات الأنـا المنطقية كهوية فى ذاتها، هي الأساس فى نظرية عن بساطة النفس وجوهريتها ووحدتها وخلودها الذى عبر فيه الرجل عن خلود النفس دون البدن، وهو الذى عرف بعلم النفس النظري. وهنا تبدو لدينا منظومة الفلسفة السينيويـة، انبثاقاً من الأنـا المنطقية باعتبارها الوحدة العليا للعقل، وتأسيساً للدليل الأنطولوجي الوجودى على وجود الله تعالى وواجبيته من جميع الجهات، وانتهاءً بإثبات أبديـة العالم، اعتماداً على المبدأ الكامل كعلة تامة أو كسبب كاف ، فإن ابن سينا، وانطلاقاً من السبب الكافى كعلة تامة، يبني سائر العلوم والنظريـات من الميتافيزيـقا إلى الفيزيـقا. وهكذا فالسبب الكافى هو المحور الذى تقوم عليه العلوم الطبيعية ونظريـاتها منذ الحضارة الإسلامية وحتى العصر الحديث، وابن سينا بالذات هو الذى وضع نظرية الحتمية الطبيعية التى أخذها عنه ليبنتز وكانـت فى مراحل تفكيره الأولى، أى المرحلة قبل النقدية، قبل أن يتبنى مقولات الغزالى فى المرحلة النقدية من تفكيره. وتأسيـس حتمية

القانون الطبيعي عند ابن سينا يقوم على رد مبدأ السبب الكافى للعلة الكاملة التامة باعتبارها موجودة كهوية وعليه، وهذا الكمال هو ما ينتج عنه وجود المكنات دون أى تمييز أو تحديد، لأن التمييز والتحديد بالزمان والمكان بالنسبة للموجودات الممكنة، إنما يرتد إلى طبيعة الممكن بذاته، ولهذا قسم ابن سينا الممكن إلى درجتين، الممكن الذى يمكن فيه الاستعداد الكامل لتقبل الوجود فى الأزل، والممكن الذى لا يكفى إمكانه الذاتى فى الأصل لتقبل الوجود بصورة مباشرة، فيحتاج إلى شروط معدة هى التى أطلق عليها ابن سينا العلل المعدة، وعندئذ يصبح الاستعداد الكامل لتقبل الممكن للوجود هو سببه الكافى، كى يتحقق الوجود ضرورة وحتمياً عن طريق العلة التامة<sup>(93)</sup>. ومن ثم أسس ابن سينا العلوم الطبيعية انبثاقاً من الارتباط المضورى بين السبب الكافى، بوصفه استعداداً تاماً للممكن بالعلة التامة فى أصلها الميتافيزيقى (الماورائي)، فى ضوء ثلاثة قوانين رئيسية هي مبدأ التساوق أو التلازم الذى يرتبط بحتمية وجود المعلول مع علته، والذى يعنى أن المبادئ الكلية الثابتة ما دامت موجودة مع علتها منذ الأزل، فإن المعلومات الجزئية الزمانية لابد وأن توجد مع علتها كذلك كحركة اليدين والخاتم كمعلولين يحدثان معاً فى وقت واحد، فهنا معية ضرورية بين العلة ومعلولها، أى معرفة أولية لا ترتبط مطلقاً بالتجربة البعدية التى تشترط هذا المبدأ "فوجود كل معلول مع علته واجب مع وجود علته، ووجود العلة واجب عند وجود المعلول،... والعلة ليس من شأنها أن تتقدم المعلول بالزمان، بل فى الوجود والذات"<sup>(94)</sup>، ومبدأ التساوق بهذا المعنى يرتد إلى الدليل الوجودى الذى يعتمد على رد مبدأ العلية إلى قانون الهوية أو الذاتية، غير أنه لكي يحدد معية العلل والمعلومات فى الوجود المادى الحسى أو الوجود الظاهري، يصدر عن مفهوم الزمان المتعدد الذى يضم إلى جانب التساوق مبدأ التلاحم والتأثير المتبادل كأساس للقانون العلمى فى الطبيعة<sup>(95)</sup>. ويعتمد مبدأ التلاحم على تعاقب الحوادث الزمانية فى العالم الحسى، حيث تتم فى أوقاتها الملائمة لها تبعاً لأسباب كافية، لأن الحادث لا يحدث إلا بسبب، وما يجعل الحوادث المتعاقبة مخصوصة بأوقاتها وأماكنها بالضرورة، هو العلل

المعينة والمعدة، وهذا المبدأ يرتبط أصلاً بالدليل الغائي على وجود الله تعالى، بوصفه صورة من الدليل الوجودي ذاته. ويعتمد مبدأ التأثير المتبادل (الثبات والتتجدد) عند ابن سينا على رد الحوادث الجزئية للاختلاف في الحركة الدائمة للأفلاك، ومع أنها ليست حركات طبيعية، فإن ابن سينا يرى أنها إرادية لأنها متتجدة وثبتة بفرض أن لهذه الأفلاك نفوساً، فهو يقسم هذه الحركات الفلكية الإرادية إلى كمية ثابتة وجزئية متتجدة، والاختلاف بين ما هو كلٌ وما هو جزئي في حركات الأفلاك هو الذي يسبب امتزاج ما هو سابق بما هو لاحق، والتأثير التبادلي بين العلل ومعلولاتها<sup>96</sup>، وهذا المبدأ يرتد في جوهره إلى الدليل الكوني، كما يرجع مبدأ التلاحم كما قلت إلى الدليل الغائي، وكلاهما معاً يرتدان للدليل الوجودي، والدليل الوجودي يرتد إلى إثبات الأنماطية كوحدة عليا للعقل أو الفهم، فالكل ينبع من الأنماطية التي عليها، كما رأينا باختصار تأسست نظريات العلم الطبيعي وقوانينه عند ابن سينا، كما سوف تتأسس كذلك العلوم الصورية من خلال الارتباط بين مبدأ الهوية وعدم التناقض وأحكامهما التحليلية والتركيبية معاً، وتكتفى الإشارة هنا إلى أن ابن سينا، بوصفه فيلسوفاً عقلياً، فإنه قد أسس رؤيته للمنطق الصوري على القول بأن ما في الأذهان (الكليات) يطابق ما في الأعيان (الجزئيات) وهو الصورة الأخرى للدليل الوجودي الذي ينتقل من الفكر إلى الوجود الخارجي، مع الفارق في القياس بين هذه وتلك، وابن سينا يثبت الوجود الحقيقي للتصورات الكلية في الذهن، كما سوف يفعل أنسلم في الفكر المسيحي الوسيط، بمعنى أنها ليست مشتقة من الخبرة الحسية، وعندما واجه إشكالات جدل الوجود والمنطق عند أفلاطون في محاورته بارمنيدس، وضع نظريته في الماهيات أمام الموجودات، كما تجنب هذا الجدل في علاقة مفهوم الواحد بالموجود الكامل الأول، بتوحيده بين الوجود والواحد، كما طابق ووحد بين الذات والصفات باعتباره الصفات عين الذات، كما هو عند المعتزلة، معتبراً أن وحدة الموجود الأول هي وجوده الخاص ليس إلا<sup>97</sup>، كما رأى الفارابي في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة، وهذا التوحيد لا يعني إلا أن الماهية والوجود شئ واحد، وهنا

تسقط ما يعرف بجدلية العلاقة بين الوحدة والكثرة، وهى عين النظرة التى نجدها عند ليبنترز فى الفكر الغربى الحديث، حيث استغلها فى فكرته عن الانسجام الأزلى بين المونادات Pre – established Harmony وهي الفكرة التى تردد إلى مفهوم العناية الإلهية الأزلية بين الأنوار عند الغزالى فى مشكاة الأنوار. وإذا كانت هذه الوحدة تعبر عن الوجود الضرورى المطلق، فإن الماهيات، عند ابن سينا، فى الوجود النسبي تحل محل المثل الأفلاطونية، باعتبارها تصورات عقلية، هي بمثابة المفاهيم الأولية الغير مشتقة من أى خبرة حسية، فحينما عرف ابن سينا الزمان مثلاً، فإنه يرفض قول أرسسطو: "إن الزمان مقدار الحركة بحسب التقدم والتأخر..." لأنه يوقنا فى دور فلسفى، فلمعرفة التقدم والتأخر، والقبل والبعد، وال سريع والبطئ، لابد وأن تتوافر لدينا قبلياً معرفة بمفهوم الزمان، وهنا يعبر ابن سينا عن الزمان معدلاً التعريف الأرسطى له بقوله: "أنه إمكان ذو مقدار يطابق الحركة..."<sup>98</sup> فهنا يصير الزمان باعتباره إمكاناً شرطاً أولياً لمعرفة أجزاء الزمان بما لها من تقدم وتأخر، وهو الأمر الذى عبر عنه فخر الدين الرازى بوضوح بقوله: "إن الشيخ ما أنتج من قبول هذا الإمكان للزيادة والنقصان كونه أمراً وجودياً بل أنتج منه كونه مقداراً مطابقاً للحركة، فظهر أنه ليس الغرض من هذا البرهان إثبات أصل وجوده، بل تحقيق ماهيته... والعلم بوجود الزمان أولى بيديه"<sup>99</sup>، وابن سينا نفسه وضح، كما رأينا آنفاً، علاقة المعرفة الأولية بالدور، عندما رأى أن صفات الموجود، كال فعل والانفعال ليست أعرف من الموجود، لأن الموجود أعرف من صفاتة، وهذا ينطبق على الزمان فإن التلازم والتلاحم صفات للزمان، والزمان أعرف من صفاتة، وبالتالي يصير الزمان أولياً وبديهياً، وهو أمر سوف يتبعه كانط منهجياً في كتابه نقد العقل الخالص عندما أثبت أولية الزمان، بقوله: "الزمان ليس تصوراً تجريبياً مستمدًا من تجربة ما، ذلك أن المعية أو التوالى لا يقعان تحت الإدراك الحسى، إذا لم يكن امتناع الزمان - قبلياً - أساساً لهما. فنحن لا نستطيع أن نتصور أن شيئاً يوجد فى نفس الوقت الذى يوجد فيه شئ آخر (المعية) أو فى وقتين مختلفين، (التوالى) إلا على أساس تصور وجود زمان

قبلٍ يجري عليه المعية أو التوالى<sup>100</sup>، ومن هنا صار الزمان تصوراً ضرورياً قبلياً لجميع الحدوس أو العيارات، لأننا لا نستطيع أن ننسخ الزمان بالنسبة للظاهرات بصفة عامة، فتحقق الظاهرات مرتبط بتصور وجود الزمان قبلياً. ومن الواضح أن البرهان الكانطى هو نفس البرهان الذى بينه الرازى فى المباحث المشرقة والذى يرجع بدوره إلى ابن سينا، ومن هنا كان التساوى أو التلازم أو المعية إلى جانب التوالى أو التلاحم دليلاً واضحاً على أولية الزمان، وليس على وجوده. ويصدق هذا على بقية المقولات والأمور العامة كالوجود الذى لا يتم إلا بجزائه أو صفاته، وهو أعرف منها كما رأينا آنفاً، وعندئذ تصبح التصورات الكلية باعتبارها مقولات، ما هي إلا أموراً عامة أولية فطرية طبعت في الذهن، وبالتالي فهي سابقة على أي تجربة، وهذا التحديد الأولانى أو الأولى للتصور، هو الذي أدى بشكل محكم إلى تأسيس المنطق الصورى، بل ونظريات ومذاهب كالذهب الجدلى والتسامى وغيرها. واكتفى بهذا القدر السابق عن مذهب ابن سينا الفلسفى الذى انبثق كما قلت، من إثبات الأنما المنطقية كهوية، وهى التى عليها قامت الميتافيزيقا السينيوبية وتأسست منظومة العلوم فى سلسلتها الطبيعية والصورية والإنسانية.

**ب - حوار الغزالى للمذهب السينيوبى، واكتشاف الأنما المتعالية كوحدة عليا للعقل وشرط لوجوده (الأنما المتعالية بوصفها نوراً):**

هكذا انتهينا مع ابن سينا إلى منطق يدعى أن الحقيقة مرادفة لمعنى اليقين، وأن اليقين هو ماهية الحقيقة، وأن الأساس الذى تقوم عليه الحقيقة بوصفها يقيناً إنما هو الأنما المنطقية، أعني الأنما بوصفه إدراكاً أو عقلاً أو حتى نوراً طبيعياً، فبها وحدتها تعرف حقيقة الأشياء وتتضح. ومن هنا أيضاً ظهر لنا أن الحقيقة، المتعلقة بالإنسان، أو حقيقة وجود الموجود، تطابق الذات أو الأنما بما هي قدرة على الإدراك أو المعرفة الخالصة وهو ما يعبر عنه بهوية الفكر والوجود، وهنا تصير الأنما، فى توحدها مع وجود الموجود، عند التمثال، أنا أنطولوجى، باعتبارها الحضور المتوحد لل الفكر والوجود والذات فى نفس الوقت، انطلاقاً من هوية

الفكر والوجود، كتعبير عن الذاتية، فقدرة الأنما على التمثل، هي التي تعطى الأشياء وجودها وحقيقةتها معاً، في نطاق الوضوح والتميز، الذي يعبر عنه يقين الأنما أو الذات، وعنده يصبح الممثل أو المتصور في نفس درجة إثبات حقيقة وجود الشئ، ليس بوصفه ذلك الوجود الممكن، بل بوصفه وجوداً ضرورياً، بل ومطلقاً، لأن معنى الموجود الذي تشكله الذات لذاتها هو الدليل النهائي على وجوده، وذلك لأن حقيقة وجود الموجود، حتى على المستوى الإلهي الأعلى، يتحدد من الفكرة التي تكونها الذات خلال التمثل. فالأنما المفكر، أو الأنما المنطقية، (أو الذات أو النفس الناطقة) باعتبارها جوهراً فكرياً أولاً نياً، أو قبلياً هو مبدأ وجود الموجود، وأن حقيقة الموجود، تتبدى في الصورة الذهنية أو الفكرة التي تراها الذات أو الأنما، وتتجتر حضورها نوراً، ثم تحولها إلى لغة النطق والكلام.

إن ما يعنينا ميتافيزيقياً هنا أن المنهج السينيوي ابتدأ من شكه إنما يعبر عن حركة الفكر نفسها، بحيث صار المنهج وحركة الفكر شيئاً واحداً حتى ينقاد العقل وهو يطلب بلوغ الحقيقة، واليقين، لهذا بدأت نقطة الانطلاق المنهجية عند ابن سينا من البداهة واليقين، باعتبارهما ما يتمثل أمام الأنما بشكل واضح ومتميز، كنور طبيعي، لهذا كان التفلسف السينيوي، مثله مثل أفلاطون وأرسطو، وكما فعل ديكارت من بعده، مهتماً بالعقل بوصفه يرتبط ضرورياً بالتحليل والتركيب والاستنباط، وهي مفهومات تستدعي المنطق محكاً للنظر ومعياراً للعلم، ووضع قواعد لتوجيه العقل نحو غايته المعرفية اليقينية، وهو أمر تابعه الغزالى في معيار العلم ومحك النظر وغيرها، قبل أن ينتقل من العقل النظري بوصفه أنا منطقية، إلى الطور الأعلى للعقل، في اكتشافه الأنما المتعالية كنور في المنفذ من الضلال، ولهذا السبب رفض ابن سينا الحواس والخيال والصدفة، باعتبارها مصادر للوهم والضلال، لهذا أراد المنهج أن يؤسس الطريق الصحيح نحو التمثل انطلاقاً من بداعه الأنما في ذاتها، نقطة أولانية

قبلية تبني عليها الحقيقة واليقين الذي لابد وأن يتميز بالوضوح، والتميز والحدس، والبهادة، والنور، وهي مفاهيم يمكن ردها إلى أفلاطون في حديثه عن المثل بوصفها افكاراً في ذاتها تتميز بالبهادة والوضوح. وخلاصة ما تقدم فإن التفلسف، بوصفه ميتافيزيقاً، يتحدد مع ابن سينا داخل نطاق مفهوم الذاتية وعملية التمثل أو التصور، وعندئذ يصير موضوع التأمل الميتافيزيقي، هو ما يتمثله الفكر، أي ما يbedo أمام الذات بجعله نوراً ماثلاً أمامها، فالمتمثل فقط هو موضوع التأمل إذن، وهذا الأمر الذي تم خص عن الأنما موجود، ابتداءً من الأنما أفكراً، هو الذي قلب منظور الحقيقة إلى منظور اليقين، أعني يقين التصور أو التمثل، بحيث أن الأساس الذي يتحدد من خلاله الوجود، هو حالة مثل الذات أمام نفسها، باعتبارها نوراً تبصر من خلاله ذاتها وحقيقة الوجود، وعندئذ تقلصت حقيقة الوجود ميتافيزيقاً، وتواترت خلف الاهتمام بالمتمثل فكريأً ومنطقياً، أي تواترت حقيقة الوجود في ضبابية التصور النظري للأنا المنطقية، سواءً في حضورها لذاتها أو في تمثيلها للموجود. فحقيقة الموجود هو ترائيه أمام الذات، متميزةً واضحاً إلى أقصى حد، وهو ما جعل الوجود، في مرآة الميتافيزيقاً، لا ينتمي إلا لعالم الفكر، كدائرة ذاتية مغلقة، وكان حقيقة الوجود مجرد شئ يقبل الحصر في دائرة الحضور المغلقة أمام الذات أو الأنما، وهكذا تحددت حقيقة الوجود من داخل الذات أو الأنما المنطقية باعتبارها الأساس لكل شئ، بل ومعيار كل حقيقة، وهنا أيضاً ينفلت الإنسان، مع ابن سينا، من مرآة المنظور الإيمانى الديينى، بوصفه كائناً مخلوقاً، يشارك بقية البشر، في استخلاف الله تعالى له في ضوء الوحي الذي نزله على قلب نبيه صلى الله عليه وسلم، ليصبح باعتباره ذاتاً أو أنا، هو الأساس لمختلف المعايير والمقاييس والقيم التي من خلالها تتحدد قيمة الموجود، وحقيقة وجوده. ورغم الصورة التي بدت بها فلسفة ابن سينا الميتافيزيقية، معارضة للمنطق

الأرسطى، والرؤية الأفلاطونية، إلا أنه ظل مرتبطاً بميتافيزيقاً الاثنين معاً، لأنه ظل يدور، برغم مبدأ التفلسف اللامسبوق، داخل الإطار الميتافيزيقي الذي رسمه أفلاطون وأرسطو، وهو السؤال عن الماهية في ارتباطها بالوجود، بل السؤال عن حقيقة الموجود الذي هو ماهية. وهنا فإن الغزالى عندما يستقرئ الرؤية السينوية، لمجاوزتها، إنما سوف يجاوز انزلاقها نحو الذاتية، التي عبرت في النهاية، عن النزعة الإنسانية، وهي التي أدت في النهاية إلى الخلط بين ما هو إلهي وما هو إنساني، حتى اعتبرت العلوم وقوانينها ضرورية إلهية، مع أنها علوم تتصل بالدائرة الطبيعية والإنسانية، لهذا بدت التجربة السينوية، في نظر الغزالى، غير فعالة في صياغة الحقيقة العلمية، وبلورة قواعد الطبيعة، في الحقيقة، لأن العلم الطبيعي، عند ابن سينا، بدا كعلم قبلى ضروري، وبالتالي صار مطلقاً وهنا لا يمكنه مبدأياً، الاستفادة من التجربة الطبيعية على أى نحو يذكر، وهو ما يعني كذلك، أن التجربة العلمية الفعلية لا يمكنها إلا أن تهدد البناء الميتافيزيقي الضروري أو القبلي، وذلك لأن ابن سينا حدد التجربة بالنظر إلى ما يقرره العقل النظري أو الأنما المنطقية، أى ابتداءً من بذور الحقيقة النظرية التي أودعها الله تعالى فينا، وهي التي تمكنا من تفسير الكون كله بكل ثقة واطمئنان. فالميتافيزيقا السينوية، ليست فقط مبدأ لوحدة المعرفة الإنسانية، وإنما أيضاً مبدأ تفسير الظواهر بعلة مفارقة لها، وهنا تصير المعرفة الحقيقة هي المعرفة الميتافيزيقية التي تنبثق انبثاقاً، من الذاتية في ارتباطها بمبدأ السبب الكافى، الذي يجعل المعرفة الطبيعية ترتبط بالضرورة والاحتمالية، لأنها أصلاً معرفة ميتافيزيقية مقنعة، ويرتبط بهذا ما قلته آنفاً من أن الذاتية السينوية ليست إلا تعبيراً واضحاً عن أبستمولوجيا البداهة، فبالتسليم مع ابن سينا بأن تصورنا لا يصير واضحاً متميزاً إلا من حيث كونه حدساً، أعني رؤية فكرية خالصة، يستحضر فيها الذهن (Re-presented) موضوعه المتمثل بكل

أبعاده ومقوماته، فإنه يتبع ذلك بالضرورة نفي كل العناصر التي لا تكون حاضرة في حين استحضار الذهن، أعني نفي كل عنصر مفترض خارج عن الآن الزمانى للحدس، وعندئذ لا وجود للشئ إلا بما هو قائم به بالفعل في الآن ذاته الذى تحدسه فيه، وهذا هو ما جعل ابن سينا يعرف المادة بالامتداد الهندسى، وهذا الامتداد إنما هو امتداد يعبر عن الإسناد الميتافيزيقى للذات فى ممارستها النظرية دون العملية، لأن كل شئ ضروري، وكل شئ محدد منذ الأزل، انطلاقاً من وجوبية الواجب لذاته وبذاته، والذى عبر عنه ابن سينا بنظريته فى أبديه العالم، فهو يخضع كل مقتضيات العلم لموجبات الميتافيزيقا التى انبثقت أول مرة عن الأنماط النطقية كهوية فى ذاتها، وانتهاءً بمبدأ السبب الكافى كواحد الوجود فى ذاته ولذاته، وهو المفهوم الذى انبثق فى حقيقته عن المبادئ الأولية القبلية المفطورة فى الأنماط المفكرة.

والغزالى يرفض ادعاء ابن سينا، والفارابى من قبله، بحتمية العلوم وإلهيتها، بمعنى كونها ثابتة من حيث الأزل والأبد، وإنها بالتالى تعبر عن العلم فى حقيقته الأولانية فى عالم الملكوت أو عالم الغيب، أو عالم الحقائق، كما تعبّر أيضاً عن العلم فى عالم الشهادة أو عالم الظواهر لأن الثاني لا ينفك عن الأول بأية حال. وهذا هو أحد المداخل التى دخل منها الغزالى للقفز فوق الميتافيزيقا التقليدية ممثلة فى ذاتية ابن سينا، فرأى أن هذه العلوم جمیعاً ليست إلهية على الإطلاق، بل هي علوم إنسانية، وهي ضرورية، ليس من حيث كونها أزلية أبدية، ولكن من حيث أنها علوم مقيدة (وليس مطلقة)، بالزمان والمكان، أعني أنها علوم ترتبط بعالم الظواهر وتتحدد به، وهذا ما يجعلها تفقد صفة التحديد، بتتجاوز عالم الظواهر، العالم الذى هي ضرورية فى نطاقه هو فحسب، فهي تخضع لوعينا، لأن هذا الوعى يرتبط أيضاً بعالم الظواهر. فتجازو الوعى لعالم الظواهر، يوقعه فى تناقض، لأنه يفقد صفة التحديد فيه

وعندئذ لا يصير الوعى وعيًّا، ولا العلم علمًا، أى كالوعى والعلم بالمعنى المتحقق لنا في عالم الظواهر. إن الخيال يرفض العقليات الخالصة المجردة غير المحددة بالزمان والمكان، أو بالتعبير المنطقي "غير المسورة بالزمان والمكان"، مع أن الخيال يلزم الزمان والمكان، ومع ذلك يتتعاون مع العقل الضروري في إضفاء اليقين على العلم الرياضي، بالضبط كحكمه بامتناع وجود أى موجود لا إشارة إلى جهته، بحيث أن افتراض وجود موجود قائم بذاته لا يتصل بالعالم ولا ينفصل عنه، ولا يكون داخل العالم ولا خارجه محال، وهذا يشبه الأوليات العقلية كالقضاء بأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين في آن واحد، وأن الواحد أقل من الاثنين<sup>(101)</sup>، فالغزالى هنا يقييد الأنماط المنطقية بوصفها وعيًّا يرتبط بحدى الزمان والمكان، أعني يقيدها كى لا ينفك عقالها فتتعدى نحو معرفة الوجود الخالص الذي هو موضوع تعلق الأنماط المحسنة الميتافيزيقية، ولكنه ليس موضوع معرفة الأنماط المنطقية المؤطرة بإطار الظواهر المحددة بالزمان والمكان.

وإذا كان الغزالى قد ألمج الأنماط المنطقية عن معرفة الوجود الخالص، لأن معرفتها محدودة بالزمان والمكان، ومعرفة الوجود الخالص لا علاقة لها بحدود الزمان والمكان، فكيف تسنى له اكتشاف ما أسماه بوحدة العقل العليا أو الأنماط المترافقية باعتبارها نوراً يضئ وعي الإنسان، ويجعله يلتحم بالوجود الخالص؟ رأينا فيما سبق، عند الحديث عن بنية التجربة الغزالية، أن الغزالى عندما اكتمل نضوجه العقلى انتقد نفسه، وتبعيته لابن سينا، في القول بأن الأنماط المنطقية هي الوحدة العليا للعقل، حيث أدرك أن وحدة العقل بوصفها جوهراً مفكراً مجرداً ليست سوى فرض لا يؤدي إلى غاية حقيقية، لأن وحدة العقل النظري مشروطة تتطلب وحدة أعلى منها، هي بمثابة الشرط في كون العقل النظري (الأنماط المنطقية) جوهراً مفكراً، ونقده ينصب على الأنماط المنطقية كهوية في ذاتها، ذلك أن

"علم الإنسان بذاته عين ذاته (كما قال ابن سينا)... (يتمثل) حماقة، إذ يعقل وجود ذاته في حالة هو فيها غافل عن ذاته، ثم تزول غفلته وينتبه ذاته، فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة".<sup>102</sup>

وقلنا أن الغزال استمد تصوّره للعقل في طوره الجديد، من الحارت المحاسبي، الذي اعتبر العقل في كتابه العقل وفهم القرآن، مجرد غريزة ولا يعرف إلا بفعاليه، وهو ما أدى عند الغزال إلى أن العقل والمعرفة ليسا في هوية واحدة كما رأى ابن سينا، ذلك أن العقل غريزة تتولد عنه المعرفة، وليس هو ومعرفته شيئاً واحداً. وما برهن عليه الغزال في كتابه التهافت يربط ارتباطاً وثيقاً بشكه في قدرة العقل كأنها منطقية على معرفة الوجود الماوري معرفة حقيقة، بما يؤدي إلى ضرورة وجود أنا عليا تصير هي وحدة العقل العليا بدلاً من الأنما المنطقية، فهو يقول في المقد: "... فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر، إذا تجلى كذب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه، وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالته... أما تراك تعتقد في النوم أموراً، وتخيل أحوالاً وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً... ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل..."<sup>103</sup>، فالأنما المنطقية في غفلتها، كما في النوم، لا تتحكم في الأحلام كمعرفة حقيقة، فكيف تكون في هوية مع ذاتها ومعرفتها على الدوام، وما أكدته الغزال في المقد ما هو إلا امتداد حقيقي لما برهن عليه فيما سبق في التهافت، مما يقطع بأن كتاب المقد، بوصفه تعبيراً حياً عن أزمة الغزال الشعورية، فهو التعبير الحقيقي أيضاً عن تكاملية الرؤية الغزالية، فما برهن عليه في التهافت، أكدته تجربته في المقد، وغاية ما في الأمر هو أن الرجل قد انتقل إلى طور أعلى من أطوار العقل، أعني طوراً يتتجاوز ليس فقط العقل بوصفه الأنما المنطقية، بل يتتجاوز كذلك الميتافيزيقاً من حيث كونها تعبيراً عن ذاتية العقل النظري، وينتقل بها من الموجود إلى الوجود، ومن نسيان

الوجود إلى تأكيد حقيقته في أعمق الوعي والشعور، باعتباره نوراً يتجلّى على مرآته، وبوصفه طوراً متعالياً من العقل عليه تتأسس ميتافيزيقاً الوجود، على نحو جديد. والشك الذي عصف بالغزالى، واكتشف به نظريته في وحدة العقل المتعالية أو الأنما المتعالية، إنما يرتكز على محوريين من السلب والإيجاب، الأول عبر عن خروج الغزالى من قوقة التقليد، وهي مرحلة بداية الشك، أما المحور الثاني فيعبر عن وصوله إلى يقين كشفه لوحدة العقل المتعالية كنور يحدد ولا يتحدد، يبصر ولا يُبصر، يضئ ولا يضاء، باعتباره شيئاً في ذاته. وهنا تصبح دائرة الشك الغزالية مخالفة لدائرة الشك عند ابن سينا وديكارت من بعده، بالنظر إلى نتائجها. ويرد الغزالى في المنقد مبدأ تحوله الفكري إلى عملية الشك في وحدة الشعور التي كثيراً ما تخدعنا في مجال الاعتقاد والمعرفة، فأراد أن يصل إلى حقيقة الفطرة الأصلية وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأساتذة، والتمييز بين هذه التقليدات، وأوائلها تلقينات، وفي تمييز الحق منها عن الباطل<sup>(104)</sup>، وهو يعبر عن نفس المعنى الذي يعبر عن اضطراب وحدة الشعور، واختلاف الفرق والأحزاب الدينية، وادعائها الدوجماتيقي أنها وحدها تملك الحقيقة المطلقة دون غيرها، وذلك في كتابه تهافت الفلسفه في المسألة السابعة عشرة عند إبطاله الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبيلاً، وبين ما يعتقد مسبباً، أي مسألة العلية واقتراض المعلول بعلته<sup>(105)</sup>. ورؤيته في المنقد تعبر عن رؤيته في التهافت، والفرق بينهما أن الرؤية الثانية قائمة على حد البرهان. ويميز الغزالى بين الاعتقاد الخاطئ والصحيح، انطلاقاً من كون المعرفة اعتقاداً، فينطلق بداية من فحص للمعرفة الحسية والعقلية التي يتولد عنها الاعتقاد فيقول في المنقد: "فقلت في نفسي: إنما مطلوب العلم بحقائق الأمور، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي؟ فظهر لي أن العلم اليقيني هو ما يكشف فيه العلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا

يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً للبيتين...”<sup>106</sup>، وينطلق الغزالى شاكاً في المعرفة بمقارنته المعارف المكتسبة عن طريق العقل أو الأنما التجريبية، بمعارف العقل الضرورية أو الأنما المنطقية، وفي هذه المقارنة يرد أحکام العلم الرياضي لمبدأ عدم التناقض لكونها أحکاماً ضرورية، ويرفض حتمية القوانين الطبيعية التي قرها ابن سينا عندما رد قانون أقرها ابن سينا عندما رد قانون العلية إلى مبدأ الهوية وعدم التناقض، فيرى أن أحکام العلم الطبيعي احتمالية، وذلك لأنها ليست يقينية كأحكام الرياضة، وهو يبين ذلك جلياً عندما يتساءل في النقد، وفي النص السابق ذكره، عن حقيقة العلم ما هي؟ ثم يقول بعد النص المذكور آنفاً، وبشكل مباشر ”... فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة، فلو قال لي قائل: لا، بل الثلاثة أكثر بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعباناً وقلبها، وشاهدت ذلك منه، لم أشك بسبيبه في معرفتي، ولم يحصل لي منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه، فأما الشك فيما علمته فلا، ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني”<sup>107</sup>، والغزالى يريد للمعرفة أن تصل إلى اليقين الرياضي ذى الأحكام الضرورية القائمة على مبدأ عدم التناقض، كما يميز، كما أشرنا آنفاً، بين العلم الرياضي المرتبط بمبدأ عدم التناقض، والعلم الطبيعي الذي يرتبط بمبدأ السبب الكافى، وهو في كتابه ”محك النظر“ يطور الرؤية السينوية عن اليقين الضروري للرياضية، من حيث أن الأحكام الرياضية تركيبية ضرورية، حيث يقول مفرقاً بين ما هو رياضي وما هو طبيعي: ”ومعلوم أن الشكل غير اللون، والقدر غير الشكل، فإن المثلث له شكل واحد صغيراً كان أو كبيراً، وإنما إدراك هذه المفردات المجردة ليس إلا بقوة أخرى اصطلحنا على تسميتها عقلاً فيدرك ويقضى بقضايا، ويدرك اللونية مجردة، ويدرك الحيوانية والجسمية مجردة...“

وهذه المطلقات المجردة الشاملة لأمور متخيلة هي التي يعبر عنها المتكلمون بالوجوه أو الأحوال، والأحكام...”<sup>108</sup>، ويطبق ذلك في معيار العلم، ويضرب مثلاً هندسياً من خلال علاقة المثلث بزواياه القائمتين، فالمثلث بزواياه تساوى قائمتين، وهذه المساواة لازمة لكنها ضرورية، فالحكم بأن زوايا المثلث تساوى قائمتين هو حكم تركيبي، لأن المثلث كشكل يمكن تصوره دون تصور كون زواياه متساوية لقائمتين، وينطبق هذا على أحكام الحساب كالطرح والضرب وغيرها، فكلها جمیعاً تركيبية، في مقابل الأحكام التحليلية التي يحدد لها معيارين يرتدان لعلاقتي التضمن والتطابق<sup>109</sup>، ويقول في محك النظر: عندما تحدث عن محك الحد، وفي حصر مداخل الخلل في الحدود للتعبير عن تركيبية الأحكام الحسابية، فمن مداخل الخلل في الحدود يذكر: “أن يؤخذ الجزء بدل الجنس كما يقدر حد العشرة أنها خمسة وخمسة”<sup>110</sup>، وإذا كانت الأحكام الرياضية ضرورية تركيبية لأنها ترتبط بمبدأ عدم التناقض، فإن العلوم الطبيعية احتمالية، ولا علاقة لها مطلقاً، في نظر الغزالى، بمبدأ عدم التناقض، ذلك أن قوانين التساوق (التلازم) والتلاحق والتأثير المتبادل التي يكشفها العقل في ضوء التجربة، والتي عن طريقها استدل ابن سينا على حتمية العلوم الطبيعية، إنما ترتد في النهاية إلى مجرى العادة في الطبيعة التي كان في الامكان أن تبدو على نحو آخر، ولا تناقض في ذلك، وهذا واضح عند الغزالى في المسألة السابعة عشر التي ناقش فيها مسألة العلية، في كتابه التهافت، فيقول: ”الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً، وبين ما يعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين، ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق وبقاء النار...، هل جرا، إلى كل المشاهدات... فإن اقترانها

لما سبق من تقدير الله سبحانه، بخلقها على التساوق، لا لكونه ضرورياً في نفسه...”<sup>(111)</sup>، وهذا على عكس ما قلناه في أحكام الرياضة التي ترتبط بالضرورة المنطقية، لأننا لا يمكننا إطلاقاً أن نقول مثلاً أن العشرة أقل من الثلاثة دون الواقع في التناقض، فالشك الغزالي هنا هو شك ضد حتمية وضرورة العلوم الطبيعية عند ابن سينا، التي تعتمد على الربط العلائقى بين حكم الضرورة المنطقية والسبب الكافى، إنطلاقاً من أن الضرورة تتحقق من خلال مبدأ الهوية وعدم التناقض الذين يحكمان كل تصورات ابن سينا الفلسفية، لكونهما مبادئن قبليين، تنطوى عليهما الذات بشكل فطري، لا اكتساب فيه.

وإذا كانت العلوم الطبيعية احتمالية الأحكام في جوهرها، وإذا كانت تتعلق بالإدراك الحسى في بدايتها، وتنتهي بالتجربة، فقد بدأ الغزالي شكه في المعرفة الحسية جملة، من خلال العقل التجريبي، بعد طول تأمل في المحسوسات والضروريات، فقال: "... فانتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً، وأخذ يتسع الشك فيها ويقول: من أين الثقة بالمحسوسات، وأقواها حاسة البصر؟ وهى تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك، وأنه لم يتمحرك دفعة واحدة، بل على التدرج ذرة ذرة حتى لم يكن له حالة وقوف، وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار الدينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار. وهذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه، ويكتذبه حاكم العقل ويخونه، تكتذيباً لا سبيل إلى مدافعته، فقلت: قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً...”<sup>(112)</sup>، فالغزالي هنا يؤكّد خطأ الإحساس، عندما يدرك ما هو محسوس في الزمان مثل حركة الظل، كما يخطئ أيضاً في إدراكه لما هو محسوس في المكان مثل إدراكه لحجم الكوكب على غير

صورته الحقيقة، ونحن نعرف أن الزمان والمكان حدسان يؤديان إلى المعرفة الضرورية في الرياضة، ولكنهما في الحقل الطبيعي لا يعطيان إلا معرفة احتمالية، فكثيراً ما يخدعنا حسناً الزمان والمكان في مجال الإحساس، والعقل التجربى هو الذى جعلنا نحكم هذا الحكم على الإدراك الحسى، وهو حكم صحيح، وترتبط رؤية الغزالى المتأخرة هذه فى كتابه المنقد، برأه السابقة فى معيار العلم وتهاافت الفلاسفة، بما يؤكّد نظرى لتكاملية الفكر الغزالى، وبأن المنقد لم يكن خروجاً صارخاً، كما اعتقد البعض، عن الفلسفة، للارتفاع فى أحضان التصوف السلبى، بل كانت تجربة المنقد، تطويراً لرأه السابقة، بحثاً عن ضالته المنشودة، وهى الملكة التى عليها درء أمراض العقل النظري عندما تضطرّب أحکامه وتتناقض بالتعالى على دائرة يقينه إلى ما وراءها، وها هو الغزالى فى معيار العلم يعطى تحريراً آخر للتفرقة بين اليقين الرياضى المتسم بالاحتمالية، وأحكام العلم الطبيعي المتسمة بالاحتمالية، والتى أوجبت الشك فيها، فيرى بأن الوهم أو الخيال المرتبط بالزمان والمكان يتعاون مع العقل لإعطاء أحکام ضرورية فى العلم الرياضى، ولكن مقولته الزمان والمكان فى العلم الطبيعي لا يعطيان نفس النتيجة السابقة فى العلم الرياضى، لاختلاف العقل التجربى الذى يرتبط بمبدأ السبب الكافى عن العقل الضروري المرتبط بمبدأ الهوية وعدم التناقض. ثم يسترسل الغزالى فيرى أن القياس المستعمل فى العلم الطبيعي التجربى يتم بالانتقال من الجزئى إلى الكلى، على عكس القياس فى العلم الصورى، ومنه العلم الرياضى، الذى ننتقل فيه من الكلى إلى الجزئى<sup>(113)</sup>.

ويتابع هذه النظرة فى معيار العلم وتهاافت الفلاسفة ومحك النظر فيقارن بين القضايا الحسية والتجريبية، فالقول بأن هذا الظل يتحرك حركة متصلة، أو القول بأن هذا الحجر يهوى للأرض، يختلف عن القول بأن كل ظل يتحرك حركة متصلة، وكل حجر يهوى إلى الأرض، فالنوع

الأول من القضايا يسميه الغزالى (قضية فى عين) وذلك فى كتابه محك النظر<sup>(114)</sup> حيث يقول عن التجريبيات أو القوانين الطبيعية: "ويعبر عنها باضطراد العادات، وذلك مثل حكمك بأن النار محمرة والحجر هاو إلى جهة الأرض، والنار متحركة إلى جهة فوق... وجميع المعلومات بالتجربة عند من جربها... فالحكم بأن المغناطيس جاذب للحديد عند من عرفه وهذا غير المحسوسات، لأن مدرك الحس هو أن هذا الحجر هوى إلى الأرض، فأما الحكم بأن كل حجر هاو إلى الأرض فهو قضية عامة لا قضية فى عين فليس للحس إلا قضية فى عين"، والغزالى هنا يحدثنا عن المنهج الاستقرائي الذى يعتمد على القياس الذى ننتقل فيه حكمًا من الجزئى إلى الكلى، أى من استقراء الجزئيات، ثم استخراج المعنى الكلى المشترك فيما بينها، وهو الحكم الذى يصدق عليها جميعاً، وهو هنا يميز بين قضايا الحس وقضايا التجربة، وهكذا يصير النوع الثانى من القضايا قائماً على معنى التعميم والتجريد، أى تجريد المعنى الكلى من الجزئيات، وتعميمه عليها، وهو المعنى المعمم أو الذى تم تعميمه، كمعنى كلى هو بذاته القانون العلمى، فالوصول إلى القانون资料ى الشامل للجزئيات إنما هو عن طريق "أن العقل نال هذه (المعرفة) بعد الإحساس والتكرار بواسطة قياس خفى ارتسم فيه، ولم يثبت شعوره بذلك القياس، لأنه لم يلتفت إليه ولم يشكله بلفظه، وكان العقل لو لم يكن، هذا السبب يقتضيه لما اضطرد فى الأكثر، ولو كان بالاتفاق لتخلف"<sup>(115)</sup>، والغزالى يشير أيضًا إلى أن اطراد العادات، عند تلازم الأسباب والمسببات هو الذى يولد فى العقل علمًا كلیاً، فتكرار الظواهر الطبيعية المتشابهة، كتمدد الحديد بالحرارة وجذب المغناطيس للحديد، فنحكم من هذا أنه كلما اقترب الحديد من النار فإنه سيتمدد قياساً على ما سبق مشاهدته، كما نحكم بأن الشمس سوف تشرق فى الغد قياساً على شروقها فى الماضى، حسب تكرار العادة، بحيث لا يلاحظنا شك فى حدوث ذلك، وهو نفس

الأمر فى القوانين الطبيعية أو استمرار تكرار ظواهرها التى تفسر من خلالها، هو الذى يجعلنا نحكم باطراد القوانين بقياس لا شعورى خفى أو مضموم، وهو الذى يجعلنا نحكم أنه فى كل وقت نشاهد اقتراب قطعة قطن مثلاً من النار، اعتقادنا بحدوث الاحتراق، وهنا يقوم العقل بعملية اختزال هذه العملية القياسية فى اللاوعى أو اللاشعور، لأننا لا نقىس عدد المرات التى سوف يحدث فيها الاحتراق كلما اقتربت قطعة القطن من النار، بل نختزل كل هذه المرات، فى مرة واحدة كاملة كما قلنا. وإذا حدث ولم نشاهد احتراقاً عند التقى القطن بالنار، نبحث عن سبب وراء عدم الاحتراق، لأننا اعتقىنا فيما سبق باطراد هذا القانون<sup>(116)</sup>، ويعبّر الغزالى عن ذلك فى معيار العلم بقوله: عن التجربة "إنها لا تخلو من قوة قياسية خفية تختلط المشاهدات، وهى أنه لو كان هذا الأمر اتفاقياً أو عرضياً غير لازم لما استمر فى الأكثر من غير اختلاف، حتى إذا لم يوجد ذلك اللازم استبعدت النفس نافرة عنه وعدّته نادراً، وطلبت له سبباً عارضاً مانعاً، وإذا اجتمع الإحساس متكرراً مرة بعد أخرى، ولا ينضبط عدد المرات، وانضم إليه القياس الذى ذكرناه، أذعننت النفس للتصديق"<sup>(117)</sup>، وما يهمنا هنا من مناقشة الغزالى لقانون الاطراد كأساس للمنهج التجريبى بوصفه منهجاً للعلوم الطبيعية، هو هدفه من هذه المناقشة، وهو العصف بقدرة "الأنماط النطقية" أو العقل النظري الضرورى، على تأسيس العلوم الموضوعية بردتها إلى العقل (الأنماط) التجريبية، كدرجة أولية من درجات العقل تتشكل من الإدراك الحسى والتجربة، وتعتمد على الاستقراء الذى ينتقل من الجزئى إلى الكلى، ويتصف بخاصية التعميم. وعندئذ فالعلوم الطبيعية التى يختص بها العقل التجريبى (الأنماط التجريبية)، أو العقل من حيث كونه تجربة تعتمد على الإحساس والاطراد، لا تخضع لمبادئ العلوم الصورية كالهوية وعدم التناقض كمبادئ ضرورية لعلوم ضرورية تركيبية، وهنا يتساءل الغزالى عن مدى

صدق هذه العلوم الطبيعية، فيرى أن مبادئ العقل الضرورية لا تمنع من تصور النار كأنها بردٌ وسلامٌ بدلاً من أن تحرق، وذلك حال كل القوانين الطبيعية التي يمكن أن تكون في نطاق التصور العقلى على نحو آخر مختلف عما عليه بالفعل، وهذا التصور الممكن حدوثه يبعث الشك في كل القوانين الطبيعية، مثل تخيل أن يتحول الفرس إلى كتاب مثلاً وما إلى ذلك<sup>118</sup>). فالغزال يستبدل القوانين الحتمية أو الضرورية التي وضعها ابن سينا للعلوم الطبيعية، ليضع بدلاً منها قانون العادة والاطراد الذي يرسخ بتكرار الظواهر المشاهدة وحدوثها على النحو الماضي، وهذا ما عبر عنه الغزالى بأن النفس تصدق، من خلال تكرار الظواهر المشاهدة، بالقانون الطبيعي لأن "استمرار العادة بها، مرة بعد أخرى، يرسخ في أذهاننا، جريانها على وفق العادة الماضية ترسيحاً لا ينفك، فهذه الأمور ممكنة، يجوز أن تقع، ويجوز أن لا تقع..."<sup>119</sup>، والذي يقضى بهذا عند الغزالى، بوصفه عقداً راسخاً لا يتطرق إليه الشك، هو المشيئة الإلهية الأزلية، فهي وحدها المسئولة عن التناسق بين مجرى العادة في الطبيعة وتعود النفس على هذا الجريان لمنوال القوانين الطبيعية، ولقد تابع هيوم الغزالى في تحليلاته حتى النهاية، كما عبر ليبنتز بلغة الغزالى أيضاً عن الارتباط الضروري بين المونادات لاعتبار ما أسماه الانسجام الأزلي (القبلي) أو pre - established harmony. وينتهي الغزالى بتجديد صفة العلوم الطبيعية في تمييزها عن العلوم الصورية الضرورية، بأنها احتمالية وفقاً لمجرى العادة في قوانينها الطبيعية، ويعبر الغزالى عن هذا الاحتمال بتقسيمه إلى نوعين جزئي وأكثرى فيرى أن الجزئي يشبه القانون الصوري الضروري في اطراده واستمراره، مثل القول بتمدد الحديد بالحرارة، وانكماسه بالبرودة مثلاً، فيقول في التهافت: "لم يتخلى من نطفة الإنسان إلا الإنسان، ومن نطفة الفرس إلا فرس، من حيث أن حصول فرس أوجب ترجيحاً لمناسبة صورة الفرس على سائر الصور، فلم يقبل إلا

الصورة المترجحة بهذا الطريق، ولذلك لم ينبع قط ... من بذر الكمثرى تفاح<sup>(120)</sup>، أما الاحتمال الأكثري فهو يقابل الاحتمال السابق، ويدلل عليه الغزالى بأمثلة من التولد مثل الانقسام الثنائى لبعض الكائنات الحية، أو تولد أجنس من الحيوانات من التراب... حيث يختلف استعدادها لقبول الصور بأمور غابت عنا، ولم يمكن فى القوة البشرية الاطلاع عليها<sup>(121)</sup>، والتجربة وحدها هي التى توجب القضاء الجزمى أو الأكثري، كما قال فى معيار العلم<sup>(122)</sup>.

وهكذا أسس الغزالى "الأنا التجريبية"، بعيداً عن حتمية ابن سينا، ببناءً على حكم العادة والاطراد، حيث تقوم على أمور وقع التصديق بها من الحس بمعونة قياس خفى كحكمنا بأن الضرب مؤلم...، وينتهى الغزالى من وضع نظريته فى احتمالية القوانين الطبيعية، طرداً لها من حظيرة الأنما المنطقية ذات القوانين الحتمية، إلى نفي فاعلية الطبيعة، فالطبيعة لا فعل لها، لأن الفعل يقوم على أن الفاعل لابد أن يكون ذا حياة وإرادة، والطبيعة جمادية لا فعل لها. وعندئذ يقلب الغزالى قوانين الطبيعة السينوبية الثلاثة التساوق والتلاحم والتأثير المتبادل، رأساً على عقب، من خلال توظيفه لنظرية الشئ فى ذاته التى اكتشفها فى كتابه "المضنوون الصغير"<sup>(123)</sup> والتى ترتبط بنظريته عن الوحدة العليا للعقل. فيرى أنه لا دليل على فاعلية النار فى الإحرق، "فالمشاهدة تدل على الحصول عندها، ولا تدل على الحصول بها، وأنه لا علة له سواها... ولا أن الأب فاعل ابنه بإيداع النطفة فى الرحم، ولا هو فاعل حياته... وسائل المعانى التى هى فيه، ومعلوم أنها موجودة عنده، ولم يقل أحد أنها موجودة به، بل وجودها من جهة الأول، إما بغير واسطة، وإما بواسطة الملائكة الموكلين بهذه الأمور الحادثة"<sup>(124)</sup>، فالغزالى يضع فى هذا النص قاعدة عامة هي أن الوجود عند الشئ، لا يدل على أنه موجود به، أعني أنه لا يدل على أنه هو الذى أوجده، ويطبق هذه القاعدة بتصور انغلاق

العلة على ذاتها، باعتبارها جوهرًا، وهو ما يصدق على المعلول أيضًا، وعندئذ لا يكون للنار كعلة مغلقة على ذاتها أى فاعلية لاحتراق إنسان ألقيناه فيها بوصفه معلولاً مغلقاً على ذاته، ذلك أن تعودنا على أن النار هي فاعلة الاحتراق، بمشاهدتها بحكم العادة، إنما يرتد إلى التناقض الأزلي الذي للمشيئية الإلهية الأزلية، فهذا التناقض هو الذي أمننا بالاعتقاد والعادة في فاعلية النار، ولكن هذا الأمر ليس موضوعاً للإثبات العقلى، عن طريق قوانين العقل الضرورية، لهذا قال الغزالى فى النص السابق ذكره أن الفعل الحقيقى لعملية الإيجاد، إنما هو الأول، أعنى المشيئة الإلهية الأزلية سواءً مباشرة بلا واسطة، أو عن طريق غير مباشر بت وسيط الملائكة أو ما يمكن أن نسميه الأرواح الثابتة الفاعلة في الطبيعة، التي بها يتم الفعل، وفق الإرادة الإلهية، أما الفعل المباشر للأول فيبدو جلياً في عملية الخلق المستمر أو المتجدد، أما التلازم والتساقى بين العلة والمعلول في الطبيعة، إنما هو مجرد مناسبة للفعل الإلهي الأزلي، وهذا التسايق يعبر في مضمونه عن مجرد ظاهرة آلية تنشأ بين العلة والمعلول، بحيث أننا لو تصورنا أن العلل المأورائية أو الأرواح أو الملائكة توقفت عن فعلها، لأدركنا بالفعل أن النار ليست هي فاعلة الاحتراق، وهذا ما يفسر به الغزالى مسألة المعجزة، كمعجزة الخليل إبراهيم عليه السلام. أما تفسير الغزالى للعلاقة الآلية للتأثير المتبادل، فينطلق من رؤيته للعلة والمعلول من حيث أنهما جوهران مغلقان على ذاتيهما، لأنه يمتنع أن يستند التأثير المتبادل بينهما لا إلى مبدأ الهوية ولا عدم التناقض، فهو يفصل هنا مثل سائر المتكلمين، بين مبدأ الهوية ومبدأ العلية، على اعتبار كفاية الأول للعلوم الرياضية والصورية وحدها، لأنه لا يمكن تعليم الهوية كقانون على العلوم الطبيعية، لأنها تقوم على الاحتمال والظن، ومن ثم احتاجت لقانون بديل هو قانون العلة. ولما كان لا نستطيع رد مبدأ العلية إلى مبدأ الهوية، فالمعرفة القائمة على مبدأ العلية أو السببية ليست يقينية، كما

وضحنا فيما سبق، وهذا على عكس المعرفة المنطقية القائمة على مبدأ الهوية وعدم التناقض، وهذا هو ما فعله الغزالى في المندى، في النصوص التي ذكرناها آنفًا، في المقارنة بين اليقين والاحتمال. أما قانون التلاحم أو التتابع، فهو قانون نسبي، فإنه لا يمكننا رد تحول العصا إلى ثعبان، كنص الغزالى في المندى وتهافت الفلسفه ومحك النظر، في زمان متطاول بذاته عن طريق مبادئ العقل الصورية، لأن من الممكن عقلياً اختزال زمان القوانين المتلاحقة، حيث يكون الزمان المسؤول عن هذا التلاحم أو التتابع ما هو إلا نسبة لازمة بالقياس إليها<sup>(125)</sup>، وبمقارنة قانون التلاحم أو التتابع بالنسبة للرياضة والطبيعة، لوجدنا أن مقارنة العدددين عشرة وثلاثة في مثال المندى، بالنسبة للرياضة، وتحول العصا إلى ثعبان، في نفس المثال، بالنسبة لقوانين الطبيعة، لوجدنا أن قانون التلاحم الرياضي قائم على الضرورة المنطقية إذ لا يحتاج إلا إلى الزمان الذي يخضع لمبدأ عدم التناقض، إلا أن التلاحم أو التتابع في العلم الطبيعي فيحتاج إلى جانب الزمان إلى معطيات أخرى كالحركة القائمة على الطاقة والسكنون والمادة، وهي معطيات لا تخضع للضرورة المنطقية، وعندئذ يصير القانون الطبيعي احتمالياً يرتد إلى المشيئة الأزلية، كما ذكرنا، التي فرقت منذ الأزل بين صورتى التلاحم في علمي الرياضة والطبيعة، ولذا أكد الغزالى في تهافت الفلسفه عند حديثه عن العلاقة بين العلة والمعلول، كما رأينا، أنها ليست ضرورية بأية حال، لأنها تقوم على مجرى العادة، وذلك لأن مبادئ الضرورة المنطقية لا تنطبق عليها، لأن العلة ليست المعلول والعكس، حتى ينطبق عليها مبدأ الهوية، كما أن المعلول ليس متضمناً في علته، حتى ينطبق قانون التضمن عليها، بدليل أنه يمكن تصور العلة دون معلولها، كما لا ينطبق قانون عدم التناقض على علاقة العلة بالمعلول أيضاً، فليس من التناقض وجود أحدهما دون الآخر. لهذا استنبط الغزالى وصف علاقة الاقتران هنا بين العلة والمعلول بالتساؤق

والالتزام، حيث يتبع المعلول علته، وذلك يقوم على الاحتمال بدليلاً عن الحتمية المتعالية والضرورة، التي لا تتطبق مبادئها الثلاث على علاقة العلية. ومن هنا أيضاً اعتمد الغزالى على المعجزات لإثبات احتمالية القوانين الطبيعية ونسبيتها، ضد نظرية ابن سينا والمعتزلة في القول بالحتمية المتعالية الضرورية، بالاعتماد على فكرتين جوهريتين هما مجرى العادة في الطبيعة، كما رأينا آنفاً، والعادة والاعتقاد في المعرفة<sup>(126)</sup>.  
وعليه فإن الغزالى يرد احتمالية الطبيعة كنسبة ممكنة إلى التدبير الكلى للمشيئة الأزلية، التي دبرت ترتيب العلل والمعلولات، بوضع القوانين الكلية، لأجل تدبير العالم، وهي قوانين تتعلق بالأرض والسموات والأفلاك والحركات، وهي الأصول التي تعبر عن القضاء باعتبارها قوانين كلية، ولهذا تصور فيلسوفنا قوانين العالم أو الطبيعة على صورة قوانين الساعة التي تحدد الأوقات، فالعالم كله كالساعة، وبالماثلة، يحتاج صانع الساعة للتدبير الكلى لوضع الآلات والأسباب، فكذلك صنع العالم يحتاج إلى نفس التدبير في ترتيب الأسباب والمسببات. أما القدر المتمثل في القوانين الجزئية فيتعلق عند الغزالى بتوجيه الأسباب الكلية بحركاتها المقدرة المحسوبة إلى مسبباتها المحدودة والمعدودة بقدر معلوم لا يزيد ولا ينقص، بالضبط كما يحدد تصور صانع الساعة الثنائي والدقائق والطنين الذي يدل على انقضاء الساعة الزمنية، وهذه القوانين الجزئية لساعة توازى وجود علة الحركة الأولى المؤدية بالتالي إلى حركات مقدرة بقدر معلوم<sup>(127)</sup>. ومسألة التقدير هذه عند الغزالى تعنى أن الحركات التي تتم في السموات والأرض تتم وفق حساب معلوم، في قضاء الله تعالى الذي وضع الأسباب الكلية، وهنا يلغى فيلسوفنا اعتبار الحركات الكلية للأفلاك عند ابن سينا، حركات إرادية ترتد إلى نفوس الأفلاك، ليبردها إلى أصل المشيئة الإلهية الأزلية التي قدرت هذه الحركات بحكمتها على نحو آلي، ويلغى من جديد رد مبدأ العلية إلى قانون الهوية وعدم التناقض

عند ابن سينا، إلى قوانين آلية ميكانيكية تعبّر عن الاحتمال عند الغزالى، وترتد بدورها إلى فعل المشيئة الإلهية الأزلية الذي قضت بالتناسق الأزلي بين ذرات الكون، وجواهره المغلقة على ذاتها، وهى النظرية التي استلتها ليبنتز وصارت علامة عليه فى الفلسفة الحديثة.

وأناطلاقاً مما سبق في إسقاط الغزالى لدور الأنماط المنطقية في تأسيس العلوم الطبيعية، على الأنماط التجريبية، لأن قوانين الأنماط المنطقية الحتمية الضرورية، لا تنطبق على ظواهر الطبيعة، وتأسيسها لاحتمالية الطبيعة، وردها إلى المشيئة الأزلية، يبني فكرته عن ضرورة وجود السبب الكافى الذى عبر عنه فى صورتين رئيسيتين: الأولى "كل حادث فله سبب أو علة"، " وكل طار له سبب" ، وهو ما يعني أنه لا وجود لشيء دون علة، ومن العجيب أن المبدأ فى صيغته اللاتинية نسب إلى ليبنتز وهو *Omne ens habet rationem*<sup>128</sup>، أما الغزالى فيرى أن مبدأ السبب الكافى "أولى ضروري فى العقل"<sup>129</sup>. فهو أصل بديهي يجب الإقرار به وذلك يرتبط بوجود الحادث أو الممكن، فإن لكل حادث سبباً، والحادث ما كان معذوماً ثم صار موجوداً، فيقول: "إإن كان وجوده ... ممكناً فلسنا نعني بالمكان إلا ما يجوز أن يوجد ويجوز أن لا يوجد. ولكن لم يكن موجوداً لأنه ليس يجب وجوده لذاته، إذ لو وجد وجوده لذاته لكان واجباً ممكناً، بل قد افتقر وجوده إلى مرجح لوجوده على العدم حتى يتبدل العدم بالوجود... ونحن لا نريد بالسبب إلا المرجح"<sup>130</sup>، فتحقق وجود الممكن لابد له من سبب يرجح وجوده على عدمه، فالسبب هو المرجح، والغزالى هنا لا يتناقض مع ما قرره آنفًا من احتمالية القوانين الطبيعية، فضرورة السبب الكافى لا تعنى ضرورة القوانين الطبيعية وحتميتها، وإنما تعنى أن الغزالى ينفي الصدفة عن قوانين الطبيعة، فكما أن العلوم الرياضية تقوم على مبدأ الهوية وعدم التناقض، فإن العلوم الطبيعية تقوم على مبدأ السبب الكافى، فحوادث الطبيعة لا تحدث بلا

سبب، رغم أن معرفتنا بالقوانين الطبيعية إنما هي معرفة بعدية، أي تالية على وقوع الحوادث، حيث تكتسب هذه القوانين بعد الإحساس والتجربة بحكم مبدأ السبب الكافي. ولهذا أكد الغزالى، فى تحديده لمعنى العلة أو السبب بالمرجح، احتمالية قوانين الطبيعة، ضد حتمية المذهب السينوى الذى تتنافى مع القول بالترجيح الذى يقوم على الاحتمال، ومن هنا فنحن لا نعرف قوانين الطبيعة إلا بوصفها أسباباً آلية، أما العلل الحقيقية الماورائية بوصفها علاجاً فاعلة، فهى مجهمولة لنا، لأنها أشياء فى ذاتها، وما نعرفه فى الطبيعة عنها، ما هو إلا ظواهرها التى تتجلى فى مرآة الطبيعة علاجاً ومعمولات آلية. ومن ناحية أخرى فإن ضرورة السبب الكافى تؤدى إلى فهم العلاقة بين العلة والعلو على أنها علاقة تساوق أو تلازم تركيبية، وليس علاقه تحليلية، وهو ما يبدوا فى النص الذى أوردناه آنفأ عن اقتران العلة والعلو بحكم العادة، أو كما يقول الغزالى فى المسألة السابعة عشر من التهافت "الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سبباً، وبين ما يعتقد مسبباً"<sup>131</sup>، حيث يبرهن الغزالى على أن العلاقة ليست ضرورية، بل احتمالية، وعندئذ يصير السبب الكافى مجرداً من التعلق بمبدأ الهوية وعدم التناقض، وتصير جميع العلاقات كالالتزام أو (التساؤق) والتلاحم أو (التتابع) والتأثير المتبادل بين العلة والعلو غير قائمة على الضرورة المنطقية، لأن الغزالى يخضعها للتناسق الأزلي، الذى يحدد للأشياء خصائصها بأوقاتها، وذلك لأن "الحادث لا يستغنى فى حدوثه عن سبب، فجلى أن كل حادث مختص بوقت يجوز فى العقل تقدير تقديمها وتأخيرها، فاختصاصه بوقته دون ما قبله وما بعده، يفتقر بالضرورة إلى المخصص"<sup>132</sup>. وتحصيص وجود الأشياء عند الغزالى يرتد ميتافيزيقياً، إلى الإرادة الإلهية كسبب للإيجاد، وكإرادة متميزة ومحفلة عن بقية الصفات، على عكس ابن سينا الذى رد السبب الميتافيزيقيى للذات الإلهية التى تتطابق فيها الصفات مع الذات كهوية واحدة وعلة

تامة، انطلاقاً من الرؤية الاعتزالية التي ترى أن الذات عين الصفات، أي أنها في هوية مع صفاتها. وهذا الاختلاف إنما يرتد في نظرى إلى أن مفهوم التوحيد عند كليهما، إنما هو مجرد إنعكاس لنظرية العقل، حيث رأى ابن سينا أن العقل يتحد في هوية واحدة مع معقولاته كأنها منطقية، بينما يرى الغزالى أن وحدة العقل العليا، هي الشئ بذاته – كأننا متعالية – المتميزة عن مبادئه التي هي وظائف له. والنتائج الحتمى عن هذا الفرق الجوهرى في نظرية العقل كوحدة، إن تأسيس قوانين الطبيعة عند الغزال ارتبط بالعلل والمعلولات من حيث كونها فاعلة ومنفعلة، وهي أشياء مغلقة على نفسها، وأن مظاهر هذا الفعل، الذي أخذ صورة الأسباب والمسببات، ليس إلا قوانين آلية، ولا دخل للأفلاك فيها ككائنات حية، كما رأى ابن سينا، لأن الأفلاك جمادات بالضبط كجمادات العالم المادى، وهكذا اكتشف الغزالى وحدة العقل العليا، في الإرادة الإلهية، أو المشيئة الأزلية، كأننا متعالية، وكشئ فى ذاته، يضئ ولا يضاء، يتجلى ولا يظهر، فكل ما في الوجود من مظاهر نداءات لهذه المشيئة، أو هذا الشئ في ذاته، فهي علاماته العليا لأنه هو التأكيد الحقيقى لوجودها.

وهكذا فإن تحرر الغزالى من تقليله لمذهب ابن سينا وأوهامه، جعلته يقف فوق ميتافيزيقا، فيقلب دائرة الوجود من التمحور حول الأنماط المنطقية إلى التمحور حول الأنماط المتعالية كشئ في ذاته، وهو الذي جعله يفرق في الوجود بين عالمين: عالم الأمر أو عالم الحقائق، وهو الذي سماه في "المضنون به على غير أهله الصغير"<sup>(133)</sup> عالم الأشياء في ذاتها، وهو الذي طبقه بالنسبة إلى الله تعالى والنفس والعالم في أول مسائل كتاب التهافت على اعتبار هذه الجواهر، أشياء في ذاتها مجردة عن الزمان والمكان المرتبطين بعالم الظواهر، فلا علاقة بين الله تعالى كulle والعالم الصغير والإنسان أو العالم الكبير كمعلول إلا من خلال السببية المجردة عن علاقتين الزمان والمكان، وسوف نرى صورة أخرى في مشكاة الأنوار

حيث يعمم الغزالى نظريته على كل الجوادر التى ترتد إلى فعل الذات الإلهية، أما العالم الثانى، فهو عالم الشهادة أو عالم الخلق أو التقدير أو عالم الظاهر أو العالم السفلى، ويطلق عليه الغزالى مترادفات كثيرة فى مؤلفاته العديدة، والذى يعنيه الغزالى بمصطلح الخلق هنا وكماهو ظاهر فى كتابه المصنون، هو التقدير فى الزمان والمكان، أى عالم الظواهر المقيد بالزمان والمكان، وهو النظام الظاهر بفعل تلك الذوات كوجود مثالى. وهنا تحول مفهوم العلم، فصار مقصوراً على عالم الظواهر، أما عالم الحقائق، أو الأشياء فى ذاتها، فهو موضوع إيمان باعتباره شرطاً لعالم الظواهر، ومن حق العقل أن يتعقل هذا العالم، ولكنه ليس من حقه على الإطلاق أن يحدده بقوانين الفكر المحدودة والمقيدة بالحدود الزمكانية المعطاة له فى عالم الظواهر، وهذا التفكير الذى يحاول تجاوز عالم الظواهر لعرفة عالم الحقائق ليس إلا وهماً من أوهام الخلط المصاحبة لملكة العقل النظري، أو ملكرة الفهم كأننا منطقية. وللتفرقة بين العقل كأننا منطقية، والعقل كأننا متعالية يطلق الغزالى على العقل فى طوره الثانى الأعلى مصطلح الروح، انطلاقاً من قوله تعالى: بسم الله الرحمن الرحيم "ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتتكم من العلم إلا قليلاً" صدق الله العظيم (سورة الإسراء - آية 85)، فالعقل باعتباره روحًا هو عالم من عالم الأمر الإلهى، وهو لأننا المتعالية، وهذا الروح العقلى هو الشرط المتعالى للفهم الذى يمثل فى جوهره، فعل العقل وليس العقل ذاته، ومن حقه كفهم تعقل ذاته، وبتعقله لتعقله ذاته، وبتعقل تعقل تعقله ذاته إلى ما لا نهاية، ولكن ليس من حقه أن يعتبر هذا التعقل سيقوده لتحديد العقل نفسه، لأن التعقل معلول للعقل نفسه، وهذا هو الوهم والمغالطة التى كبلت المذهب السينيوى فاعتبرت المقولية هى ماهية مطابقة للوجود، وانتقلت من التعقل إلى الوجود كهوية ومطابقة، لأن ابن سينا لم يميز بين الشرط والشروط، بل اعتبرهما كشئ واحد، بعبارة أخرى فابن سينا وقع

في الوهم لأنه لم يميز بين التعلق الذي يشترط الزمان وشرطه الواقع خارج الزمان كذات مجردة أو كشيء في ذاته. ومن هنا رأى الغزالى أن الروح العقلية أو الفهم له أن يوظف مبادئه في عمليات التحليل والتركيب والاستنباط، كتركيبيه بين مبدئين واستنباط ثالث منها مثلاً وهكذا إلى ما لا نهاية، ولكن الفهم عندما يتجاوز بتحليلاته وتركيباته واستنباطاته عالم الظواهر محاولاً تحديد عالم الحقائق والأمر لتحويله إلى علم، فإن الفهم يقع في التناقض، ويختلط في تعديه للعالم الذي هو محصور في دائرة المكانية، والذي من حقه أن يطبق فيه وحده مبادئه كالهوية وعدم التناقض والعلية. وهكذا يؤسس الغزالى الوجود، ميتافيزيقياً، كعلم في ضوء مبدأ الهوية وعدم التناقض، ويكتشف الأنماط العليا (المتعلقة) كأنماط جدلية في صراع حقيقي مع الأنماط المنطقية في مذهب ابن سينا.

وإذا كان ابن سينا يثبت الوجود الإلهي وصفاته من خلال مبدأ الماء الهوية وعدم التناقض، ليضع زماناً أزلياً ثابتاً لا يتغير هو ما أسماه السرمد أو الأبد، متجاوزاً حدود الزمان السياں الذي يعبر عن الصيرورة والتغيير لكي يثبت من خلاله أزلية العالم أو قدمه من خلال مفهوم الدهر، وبالتالي أبداًيته، لأن ما كان أزلياً لابد وأن يكون أبداً، بما في ذلك أبداًية النفس كجوهر عقلٍ مستقلٍ بذاته، وما يتبع ذلك كله من تأسيس حتمية الطبيعة في ضوء حتمية وضرورة مبدأ العلية، إنطلاقاً من رده لمبدأ السبب الكافى للعلوم الإلهية الخالدة أي العلوم الضرورية، كحلقات متصلة انبثقت من أحشاء الأنماط المنطقية كهوية في ذاتها، تعبّر عن المماثلة الذاتية بين الفكر والوجود، وهو الذي جعل الميتافيزيقاً السينيونية علمًا ضروريًا كالعلم الرياضي، أعني أصبحت الميتافيزيقاً هي صورة العلم الحقيقي الذي يمثله العلم الرياضي القائم على حتمية مبدأ الهوية وعدم التناقض. ولهذا السبب، وإنطلاقاً من اكتشاف الغزالى لاحتمالية الطبيعة لا ضروريتها، وجد نفسه يشك في العلوم الضرورية كعلوم صادقة على

المستويين الماوريائي الخاص بعالم الحقائق والظاهري الخاص بعالم الظواهر، فكما شك العقل في قدرة الحس على الإدراك الصحيح، شك كذلك في قدرة العقل النظري على الإدراك الصحيح، استناداً إلى أخطاء الحس، وفي تواصله مع كتاب التهافت تابع الغزالى في "المنقد" نقه من الأوليات في داخل الوعي، كما رأينا في نصه القائل: "... فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التي هي من الأوليات ..." <sup>134</sup> وهو في نقه هذا يتبع مسيرته نحو اكتشاف الأنماط المتعالية كوحدة عليا للشعور، والتي افترض وجودها من شكه في الحواس والأنماط المنطقية كوحدة للشعور، بقوله: "... فلعل وراء العقل حاكماً آخر، إذا تجلى كذب العقل في حكمه..." <sup>135</sup> فالغزالى يثبت بالدليل العقلي المنطقي الذي يأخذ شكل القياس، أن العقل نفسه لا يستبعد أن يكون وراءه عقل أعلى منه، يستمد منه أحکامه، ويكون مهيمناً عليه، حتى أن الإنسان عندما يصل لهذه الصورة العليا للعقل، فيقيس على ضوئها المعرف والحقائق التي جزم العقل النظري بصحتها، يتبيّن له قصور وخداع العقل النظري، تماماً كما حدث في حالة الحواس عندما ظهر كذبها وخداعها، كما في مثال الظل، عندما تجلّى حاكم العقل، فكذب رؤية البصر، وبينما حكم البصر بسكون الظل، برهن حاكم العقل على كذبه، وأكّد أن الظل كان متّحراً طوال الوقت، وأنه لم يتحرك دفعة واحدة، بل بالتدريج ذرة ذرة، فلم تكن له حالة وقوف، وهي نتيجة توصل إليها العقل بمقارنة الظل في وقتين مختلفين، فأثبتت اختلافاً في الطول بين الظل الأول والثاني، وهي مقارنة ما كان لها أن تتحقق لولا وجود حاكم العقل خلف حاكم الحس ليقيم رؤياه. فالأنماط المنطقية هنا تهيّمن على مدركات الأنماط التجريبية الحسية وتحكم بفسادها، ومن ثم استدل الغزالى منطقياً على أنه لا يوجد موانع منطقية أمام القول بوجود عقل آخر خلف حدود العقل النظري،

يكون بمثابة الشرط فى وجوده – كما وضحتنا ذلك بالتفصيل آنفًا – بحيث تقادس أحكام هذا العقل النظري ومدى صدقها، بأحكام هذا العقل الجديد، الذى سماه الغزالى الروح العقلى، ونسميه حديثاً بالأنا المتعالية، ففى تجلى الأنـا المـتعـالـية إظهـار لـقصـور الأنـا المـنـطـقـية أو العـقـلـ الـنـظـرـىـ ومـحدودـيـتهـ، بل كـذـبـهـ وـخـدـاعـهـ. والـغـزـالـىـ فـىـ روـيـتـهـ هـنـاـ (ـفـىـ المـنـقـذـ)ـ يـرـتـبـطـ مع رـؤـاهـ فـىـ كـتـابـاتـهـ الأـخـرىـ، فـإـثـبـاتـهـ لـلـإـمـكـانـيـةـ المـنـطـقـيةـ، بـأـنـ إـدـراـكـنـاـ المـأـلـوـفـ يـمـكـنـ أـنـ يـكـونـ مـغـلـوـطـاـ بـتـوـافـرـ إـدـرـاكـ أـعـلـىـ مـنـهـ، يـبـدـوـ وـاضـحـاـ فـىـ تـعـرـضـهـ لـمـسـأـلـةـ الـأـحـلـامـ، فـفـىـ هـذـهـ الـمـسـأـلـةـ، كـمـاـ بـيـنـتـ آـنـفـاـ، تـفـقـدـ الأنـاـ المـنـطـقـيةـ هـوـيـتـهـاـ وـمـعـرـفـتـهـاـ بـذـاتـهـاـ، التـىـ أـكـدـ اـبـنـ سـيـنـاـ حـضـورـهـاـ الدـائـمـ لـذـاتـهـاـ، لـأـنـ الشـكـ فـىـ إـدـراـكـنـاـ الـمـعـتـادـ الـذـىـ مـنـ خـلـالـهـ نـشـقـ فـىـ الـضـرـورـيـاتـ الـعـقـلـيـةـ، هوـ شـكـ مـمـكـنـ مـنـ النـاحـيـةـ الـمـنـطـقـيـةـ وـالـتـصـورـيـةـ، وـالـنـصـ الـذـىـ يـتـعـرـضـ فـيـهـ الـغـزـالـىـ لـهـذـهـ الـمـسـأـلـةـ ظـهـرـ بـحـدـهـ وـرـسـمـهـ فـىـ التـأـمـلـاتـ الـدـيـكـارـتـيـةـ، حـيـثـ قـالـ: ”فـتـوقـفـتـ النـفـسـ فـىـ جـوابـ ذـلـكـ قـلـيلاـ، وـأـيـدـتـ إـشـكـالـهـ بـالـنـامـ، وـقـالـتـ: أـمـاـ تـرـاـكـ تـعـقـدـ فـىـ النـومـ أـمـورـاـ، وـتـتـخـيلـ أـحـوالـهـ وـتـعـقـدـ لـهـ ثـبـاتـاـ وـاسـتـقـرارـاـ، وـلـاـ تـشـكـ فـىـ تـلـكـ الـحـالـةـ فـيـهـاـ، ثـمـ تـسـيـقـظـ فـتـعـلـمـ أـنـ لـمـ يـكـنـ لـجـمـيعـ مـتـخـيـلـاتـكـ وـمـعـقـدـاتـكـ أـصـلـ وـطـائـلـ...ـ لـكـ يـمـكـنـ أـنـ تـطـرـأـ عـلـيـكـ حـالـةـ تـكـوـنـ نـسـبـتـهـاـ إـلـىـ يـقـظـتـكـ كـنـسـبـةـ يـقـظـتـكـ إـلـىـ منـامـكـ، وـتـكـوـنـ يـقـظـتـكـ نـوـمـاـ بـالـإـضـافـةـ إـلـيـهـاـ!؟ـ وـلـلـعـلـ تـلـكـ الـحـالـةـ هـوـ مـاـ تـدـعـيـهـ الـصـوـفـيـةـ أـنـهـاـ حـالـتـهـمـ...ـ وـلـلـعـلـ تـلـكـ الـحـالـةـ هـىـ الـمـوـتـ...ـ“<sup>(136)</sup>ـ، فـهـنـاـ يـغـيـبـ وـعـىـ الأنـاـ المـنـطـقـيـةـ فـىـ حـالـاتـ النـومـ وـالـفـنـاءـ الـصـوـفـيـ وـالـمـوـتـ، حـيـثـ تـكـشـفـ الـيـقـظـةـ خـدـاعـ الـمـخـيـلـةـ لـنـاـ التـىـ سـاعـدـتـ الأنـاـ المـنـطـقـيـةـ فـىـ يـقـينـهـاـ الـرـياـضـيـ عـلـىـ إـدـرـاكـ أـكـثـرـ مـنـ الـثـلـاثـةـ، وـذـلـكـ فـىـ تـصـوـيرـ أـحـلـامـنـاـ، وـفـىـ الـفـنـاءـ الـصـوـفـيـ تـبـيـعـرـ عنـ حـالـةـ شـعـورـيـةـ تـقـعـ خـلـفـ حدـودـ الـعـقـولـاتـ دـوـنـ سـلـطـةـ لـلـعـقـلـ الـنـظـرـىـ عـلـيـهـاـ، كـمـاـ أـنـ حـالـةـ الـمـوـتـ، بـوـصـفـهـاـ الـزـمـنـيـةـ الـمـطـلـقـةـ عـنـ الـغـزـالـىـ فـىـ الإـحـيـاءـ، تـبـيـعـرـ عنـ الـانـقـطـاعـ الـمـطـلـقـ لـلـوـعـىـ

النظري، بحيث تتلاشى الأنما المنطقية<sup>(137)</sup> والغزالى يثبت هنا أن الأنما المنطقية ليست هي شعورها، بدليل غفلة المرأة عن ذاته في نومه، وزوال هذه الغفلة في حالة اليقظة، فالذات ليست حاضرة لذاتها دوماً، وهنا لا يمكن أن تكون الأنما المنطقية هي وحدة العقل العليا، ولهذا ينفي الغزالى اعتماده في اكتشاف الأنما المتعالية على نقه للأنما المنطقية عند ابن سينا، بقوله: "فعمدا خطرت لي هذه الخواطير، وانقدحت في النفس، حاولت لذلك علاجاً، فلم يتيسر، إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل ولم يكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية، فإذا لم تكن مسلمة لم يكن ترتيب بالدليل..."<sup>(138)</sup> فلأنما المنطقية عند ابن سينا، ليست هي الأساس الذي عليه يقوم بناء العلوم، في نظر الغزالى، ومن ثم تنهار النظرية السينيويه في العقل والمعرفة، بانهيار أساسها في الأنما المنطقية، وعندئذ وقع الاضطراب في العقل الغزالى وسقط نهباً للشكوك، وتجلت أزمته الروحية واضحة جلية، بحثاً عن بديل حقيقي لرؤية ابن سينا، وظل على حاله أسيراً لداء شكه ما يقرب من شهرين، حتى أنه أطلق على هذا الشك لوطاته على نفسه بالداء العضال فقال: "... فأفضل هذا الداء ودام قريراً من شهرين وأنا على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال حتى شفاني الله من ذلك المرض وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثقاً بها على أمن وعيين. ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة، فقد ضيق رحمة الله الواسعة..."<sup>(139)</sup>، هنا يكتشف العقل النظري قصوره، ويسلم قيادة لوحدة العقل الجديدة، التي يكتشفها الغزالى في معاناته المعرفية، باعتبارها نوراً، سوف يعبر عنه في كتاباته المختلفة بالغريزة والروح العقلى، الذي يختلف تماماً عن الأنما المنطقية السينيويه، فهذا النور ليس هو الأنما أفکر السينيويه أو الديكارتية،

بل هو الأنا المتعال، الذى هو أصل وحدة العقل في كل صوره المنطقية، والتجريبية والعملية الأخلاقية. وبهذا المعنى لا يعد الأنا المتعال، بوصفه نوراً، نقىضاً للعقل النظري، أو الأنا المنطقية، بل هو حده الأعلى، أعنى أن الأنا المنطقية لا تجد كمالها إلا في الأنا المتعالية، فهناك نوع من التكاملية فيما بينهما، وهذه التكاملية، تتجلى في أن معطيات الأنا المتعالية، هي التي تعطى للعقل النظري ثقته في ضرورياته العقلية في دائرة يقيمه المحصورة في عالم الظواهر الزمكانية، لأن هذه الضروريات التي تنشأ عنها العلوم الضرورية لا فاعلية لها بالنسبة لعالم الحقائق، لأن العقل النظري أو الأنا المنطقية، إذا ما تخطت حدود عالم الظواهر الزمكانية أو عالم الفينومينا، وقعت في التناقض بالضرورة، ذلك الذي عبرت عنه نقيائض العقل النظري، وتكافؤ الأدلة في إثبات القضايا وعكسها بنفس درجة اليقين، مما يؤدى إلى اضطراب الأحكام العقلية لاقتحام العقل مجالاً لا علاقة له به، وهو مجال عالم الأمر أو الحقائق. وما يقوله الغزالى هنا أشرت إليه آنفاً، وعدت إليه ليس تكراراً لما سبق، ولكن تأكيداً على أن رؤية الغزالى التي انبثقت من أزمته الروحية في كتاب المنقد تتتسق اتساقاً ضرورياً مع رؤيته في كتاباته الأخرى السابقة واللاحقة عليه خاصة رؤيته النقدية في كتابه تهافت الفلسفه. والغزالى يعبر عن هذه الأنا العليا المتعالية في كتابه "إحياء علوم الدين" فيقول: "اعلم أن الناس اختلفوا في حد العقل وحقيقة... والحق الكاشف للغطاء فيه أن العقل اسم يطلق بالاشتراك على أربعة معان: ... فال الأول الوصف الذي به يفارق الإنسان سائر البهائم وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية وهو الذي أراده الحارث بن أسد المحاسبي حيث قال في حد العقل: أنه غريرة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية وكأنه نور يقذف في القلب به يستعد لإدراك الأشياء ولم ينصف من أنكر هذا، ورد العقل إلى مجرد العلوم الضرورية، فإن الغافل عن العلوم والنائم يسميان عاقلين باعتبار

وجود هذه الغريزة فيهما مع فقد العلوم، ... فالعقل غريزة بها تتهيأ بعض الحيوانات للعلوم النظرية... ونسبة هذه الغريزة إلى العلوم كنسبة العين إلى الرؤية، فهكذا ينبغي أن تفهم هذه الغريزة. الثاني: هي العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد... والثالث: علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال، فإن من حنكته التجارب وهذبته المذاهب يقال: إنه عاقل في العادة... وهذا نوع آخر من العلوم يسمى عقلاً (العقل العملي، الأنما العملي) والرابع: أن تنتهي قوة تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ويقهرها، فإذا حصلت هذه القوة سمي صاحبها عاقلاً... (الأنما العملي في صورتها الأخلاقية)... والمقصود أن هذه الأقسام الأربع موجودة والاسم يطلق عليها جميعاً... وهذه العلوم كأنها مضمنة في تلك الغريزة بالفطرة، ولكن تظهر في الوجود إذا جرى سبب يخرجها إلى الوجود حتى كان هذه العلوم ليست بشئ وارد عليها من الخارج، وكأنها كانت مستكنة فيها ظهرت...”<sup>(140)</sup>، فالغزال هنا يرد العلوم إلى الذاتية الداخلية، ولكنها الذاتية التي تشكلت بفعل النور الذي قذفه الله تعالى في باطنه، لا الذاتية المنطقية التي عبرت عنها الأنما أفكر عند ابن سينا وديكارت من بعده، إنه الشعور المحسن الذي يعانق الماهيات الخالصة، انبثاقاً من قصدية تتجه إلى حفر أعمق الشعور وتتطهيره حتى يصبح مرآة صافية عاكسة لما يفيض به الله تعالى. وهذه القصدية التي يقوم عليها الشعور الذاتي هي الأساس الذي سوف تبني عليه العلوم في مذهب الظاهريات عند هوسرل، كما أن الأسماء التي أطلقها الغزال على هذه الغريزة لأنها متعلالية، والتي تكررت في كتاباته، نجدها بحدتها ورسمها في الفلسفة الحديثة، فمصطلح الغريزة استعمله هيوم وليبنتز، ومصطلح الروح العقلى ليبنتز في كتابه المونادلوجيا، وهذه الغريزة ذاتها استعملها كانط في نقد العقل الخالص

معنى العقل المحسن أو الأنما المتعالى، واعتبرها مثل الغزالى، النقطة الميتافيزيقة التى ترد إليها كل المعارف الأصلية، وهو الفهم الذى حدى بالغزالى إلى نقد نظرية ابن سينا فى الأنما المنشقة باعتبارها وحدة العقل العليا، وما فعله الغزالى مع فلسفة ابن سينا، كرره كانط مع ديكارت، الذى وافق الغزالى فى هدم الميتافيزيقا التقليدية القائمة على العقل النظري، وذلك من خلال اكتشاف الأنما المتعالية كشيء فى ذاته، مما نجم عنه توجيه البحث لعالم الظواهر الزمكانية فى مقابل عالم الحقائق أو عالم الأمر الذى يرتبط فى حقيقته بالإيمان، فهو موضوع للإيمان وليس موضوعاً للمعرفة، إذ المعرفة بعالم الحقائق تتولد عن التجربة الإيمانية الخالصة التى تؤدى فى حدها الأعلى، إلى اكتشاف المعلوم انكشافاً على صفحة النفس أو الأنما المتوكلة على الله تعالى، بما يعد تعبيراً عن الحقيقة، على خلاف المعرفة النظرية التى تعتمد على البرهان العقلى، وتحدد بعالم الظواهر المحدد بامتثال الزمان والمكان. ويضيف الغزالى دليلاً شرعياً قرآنياً<sup>141</sup> يؤكد به اكتشافه لأنما المتعالية فى قوله تعالى فى (سورة ق - آية 22) بسم الله الرحمن الرحيم: "لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد". صدق الله العظيم. فالكشف الذى يحدث للإنسان بعد موته هو أرقى وأسمى من رؤيته العقلية التى ترتبط ب حياته فى عالم الظواهر الحسية، إذ يؤكد القرآن الكريم هنا أن الرؤية العقلية المرتبطة بالزمكانية، إنما هى رؤية محدودة، ومن ثم فهى لا تستطيع النفاذ خلف تلك الحدود، لقلة نورانيتها، وقلة النورانية التى للعقل النظري فى حياتنا مرتبطة بوجود حجاب المحدودية الذى يمنع كمال رؤيته، ويرفع الغطاء بالموت ينكشف مالم يكن مرئياً، فيصير مرئياً، وعندئذ تكتمل الرؤية. وهذا دليل على أن العقل النظري يمثل فى ذاته حجاباً بالنسبة لرؤية الحقيقة. ويدعم الغزالى ذلك بالاستناد إلى الحديث المؤثر القائل: الناس نائم فإذا ماتوا انتبهوا. فالدنيا نوم بالقياس إلى

الأخرة، والموت هو الذي يحقق البداهة الكبرى للإنسان، حيث تظهر له الأشياء في بدهتها على خلاف ما كان يشاهده في دنياه، وبمقارنة المشاهدين تبدو الحياة الدنيا كأنها نوم بالنسبة للأخرة، المرتبطة بصحوة ما بعد الموت.

ومن هنا فقد أعاد الغزالى تأسيس العلوم الأولية على نحو جديد، من خلال نقهde لوحدة العقل العليا عند ابن سينا، أو الأنما المنطقية، فوجدناه في المقدمة يقول: "الأوليات ليست مطلوبة، فإنها حاضرة، والحاضر إذا طلب فقد واحتفي. ومن طلب ما لا يطلب، فلا يتم بالقصير في طلب ما يطلب"<sup>(142)</sup>، وبنقهde لأنما المنطقية، يبين الغزالى عدم كفاية الأنما المنطقية لبناء العلوم الأولية، لأن أحکامها تتناقض عندما تتصور بناء العلوم انطلاقاً من مفهوم الضرورة والحقيقة التي ترتد بدورها إلى تطبيق منطق الهوية وعدم التناقض ليس فقط على ظواهر الطبيعة في العالم الأرضي، بل أيضاً على عالم الحقائق مما جعلها لا تفرق بين ما في العالم الحقائق وبين ما في عالم الظواهر، فتصورت كل شيء على أنه أبدي، بحيث أن ما يصدق على عالم الحقائق يصدق على عالم الظواهر، باعتبار العلوم كلها إلهية، وهنا نشأ التناقض الذي بينه الغزالى، من خلال اكتشافه لأنما المتعالية، مبيناً أن هذه العلوم الضرورية التي اعتبرها ابن سينا أبدية، إن هي إلا علوماً إنسانية في جوهرها، لهذا السبب حصر الغزالى يقين الأنما المنطقية في نطاق عالم الظواهر الزمكانية في العالم المادي، ومن ثم وضعها في إحياء علوم الدين، وفي النص الذي أوردناه آنفاً، في مرتبة بعد لأنما المتعالية مباشرة، باعتبارها مجرد وظيفة لها، فهو لم يتخل مطلقاً عن لأنما المنطقية، بل هو يحقق التكاملية بينها وبين أطوار العقل الأخرى، الطور الأعلى ممثلاً في لأنما المتعالية، والطور الأدنى، وهو لأنما التجريبية، وأنما العملية، فالعقل النظري، بوصفه لأنما منطقية، يقف موقفاً وسطاً بين أطوار العقل، ليتحقق التكاملية بين النظر

إلى عالم الظواهر، والتحقق من أحكام عالم الحقائق. ولهذا يقول الغزالى في المنقد أن العلوم الضرورية لجواز الجائزات واستحالة المستحيلات موجودة وتسميتها عقلاً ظاهراً، وإنما الفاسد أن ينكر تلك الغريزة ويقال لا موجود إلا هذه العلوم، فلكل طور من أطوار العقل دائرة اختصاص لا يتعداها عند الغزالى، فالعوالم كثيرة لا يحصيها إلا الله تعالى، وإذا كان الإدراك هو وسيلة للاطلاع على هذه العوالم، فكل إدراك مخصص ليطلع به الإنسان على عالم من الموجودات، فعالـم المحسوسات لا يدركه الإنسان إلا بالأنـا الحـسيـة التجـيـبيـة، وأدوات اللـمس والـذوق والـبـصر والـسمـع، أما الأمـور الزـائـدة على مجرد الإـحسـاس، وهو تـكـوـين المـعـرـفـة القـائـمة على هـذـا الإـحسـاس، فيما نـسـمـيه إـدـرـاكـاً حـسـيـاً، فيـقـوم على الأنـا المـنـطـقـية، أيـ العـقـلـ النـظـرـيـ، الذـى يـحـولـ المـعـطـيـاتـ الحـسـيـةـ، إـلـىـ إـدـرـاكـ حـسـيـ، ثـمـ إـلـىـ مـعـرـفـةـ تـفـسـرـ الـظـواـهـرـ الـزمـكـانـيـةـ فـىـ الـعـالـمـ المـادـىـ، فـهـذـهـ المـعـرـفـةـ أـمـورـ زـائـدةـ عـلـىـ مجـرـدـ الإـحسـاسـ، فـلـاـ تـخـتـصـ بـهـاـ مـلـكـةـ الإـحسـاسـ، أوـ الأنـاـ التجـيـبيـةـ، فـلـابـدـ لـهـاـ منـ طـورـ آخرـ يـرـقـىـ إـلـيـهـ العـقـلـ، منـ أـجـلـ تـرـكـيـبـ هـذـهـ الإـحسـاسـاتـ وـتـحـوـيلـهـاـ إـلـىـ فـهـمـ، وـهـذـاـ الطـورـ هوـ الأنـاـ المـنـطـقـيةـ، التـىـ تـدـرـكـ الـوـاجـبـاتـ وـالـجـائزـاتـ وـالـمـسـتـحـيـلـاتـ، كـمـ أـشـرـنـاـ آـنـفـاـ، وـالـاقـتـصـارـ عـلـىـ هـذـاـ الطـورـ مـنـ العـقـلـ يـؤـدـيـ إـلـىـ التـنـاقـضـ لـأـنـ أـحـكـامـهـ تـفـشـلـ فـىـ التـعـرـفـ عـلـىـ الـعـالـمـ الـآـخـرـ أـوـ عـالـمـ الـحـقـائـقـ أـوـ مـاـ يـسـمـيهـ الغـزالـىـ عـالـمـ الأـمـرـ، لـهـذـاـ لـابـدـ أـنـ يـكـونـ وـرـاءـ العـقـلـ النـظـرـيـ طـورـ آـخـرـ تـنـفـتـحـ فـيـهـ عـيـنـ أـخـرىـ يـبـصـرـ بـهـاـ الغـيـبـ، وـذـلـكـ أـنـ العـقـلـ فـىـ طـورـهـ النـظـرـيـ، مـعـزـولـ عـنـ أـمـورـ عـالـمـ الـحـقـائـقـ، بـالـضـيـطـ كـعـزـلـ قـوـةـ التـميـيزـ عنـ إـدـرـاكـ الـمـقـولاتـ، وـكـعـزـلـ قـوـةـ الـحـسـ عنـ مـدـرـكـاتـ التـميـيزـ<sup>143</sup>. إـلـاـ كـانـتـ أـطـوارـ العـقـلـ الـثـلـاثـةـ الأنـاـ المـتـعـالـيـةـ وـالـأنـاـ المـنـطـقـيـةـ وـالـتجـيـبيـةـ تـحـقـقـ التـكـامـلـيـةـ فـيـمـاـ بـيـنـهـاـ فـيـ بـنـاءـ الـعـلـمـ الضـرـوريـةـ، وـفـيـمـاـ يـخـصـ الـمـعـرـفـةـ، فـإـنـ الغـزالـىـ يـضـعـ الأنـاـ الـعـمـلـيـةـ، فـىـ إـحـيـاءـ عـلـمـ الدـيـنـ، وـفـيـ النـصـ المـذـكـورـ آـنـفـاـ، لـتـكـونـ الطـورـ

الرابع من أطوار العقل، فهي الثمرة الأخيرة والغاية القصوى، كما ذكر الغزالى، وإذا كانت الأنماτ المتعالية هي أصل المعرفات التي ترتد للعقل سواءً أكانت ضرورية أو تجريبية مكتسبة، فإن الأنماτ العملية ليست فطرية وإنما مكتسبة، لهذا كانت أحکامها تركيبية احتمالية، في مقابل الأحكام الضرورية التركيبية التي للرياضة مثلاً، بوصفها قائمة على مبادئ فطرية ضرورية ترتد إلى الأنماτ المتعالية، وذلك أمام الأحكام الاحتمالية التي لأنماτ التجريبية، لأن كل ما هو في الطبيعة عند الغزالى احتمالي وليس حتمياً على الإطلاق، كما سبق وأن وضحتنا تفصيلاً. وإذا كانت الأنماτ العملية تقوم في الإحياء على قواعد: كرقة القلب والطبع اللتان تحددان الحسن والقبح، وكذلك الحمية ومحبة السلام، فإن مراد الغزالى من ذلك، مع قوله بأن القضايا الأخلاقية مكتسبة، هو تحديد الأخلاق تحديداً علمياً، كما يبدو ذلك طوال كتابة ميزان العمل، وأضاف إلى هذا التحديد العلمي للأخلاق، ملكرة الحدس أو الذوق، أو ما يمكن أن نسميه "الأنماτ الذوقية" أو الأنماτ الحدسية التي يعبر عنها الصوفية بال بصيرة، وذلك ليدخل الأخلاق تحديداً في دائرة التصوف، ويقول الغزالى في الإحياء، معبراً عن تكاملية أطوار العقل الأربعـة بقوله: "فالأول (الأنماτ المتعالية) هو الأـس والـسنـخ والمـنبـع، والـثانـى (الأنماτ المنطقـية) هو الفـرع الأـقـرـب إـلـيـه، والـثالـث (الأنماτ التجـريـبية) فـرع الأـول والـثانـى؛ إذ بـقوـة الغـرـيـزة والـعلوم الـضرـورـية (الـخـاصـة بـالـأنـماـتـ المـتعـالـيـةـ) تستـفـاد عـلـومـ التـجـارـبـ (ـالمـتـعـلـقـةـ بـالـأنـماـتـ المنـطـقـيـةـ وـالتـجـريـبـيـةـ مـعـاًـ)ـ والـرابـعـ (ـالـأنـماـتـ الـعـمـلـيـةـ)ـ هوـ الثـمـرـةـ الـأـخـيـرـةـ وـالـغاـيـةـ الـقـصـوـيـ)ـ،ـ فـالـأـولـانـ بالـطـبـعـ،ـ وـالـأـخـيـرـانـ بـالـاـكتـسـابـ" (144)،ـ ويـسـتـشـهـدـ فـيـلـسـوـفـنـاـ بـذـكـاءـ بـقـولـ الإمامـ عـلـىـ كـرـمـ اللهـ وجـهـةـ "رأـيـتـ العـقـلـ عـقـلـيـنـ:ـ فـمـطـبـوعـ وـمـسـمـوعـ،ـ وـلـاـ يـنـفـعـ مـسـمـوعـ،ـ إـذـ لـمـ يـكـ مـطـبـوعـاـ،ـ كـمـاـ لـاـ تـنـفـعـ الشـمـسـ وـضـوءـ العـيـنـ مـمـنـعـ...ـ" (145)،ـ ثـمـ يـتـحدـثـ عـنـ أـنـ كـمـالـ الـعـرـفـةـ لـاـ يـتـحـقـقـ إـلـاـ بـكـمالـ بـصـيرـةـ إـلـاـنسـانـ،ـ التـيـ بـهـاـ تـتـحـقـقـ التـجـربـةـ الـدـينـيـةـ فـيـ صـورـتـهاـ المـثـلـىـ

بتتحقق الرؤية لعالم الحقائق، لهذا قال الغزالى: ”وبالجملة من لم تكن بصيرته الباطنة ثاقبة لم يعلق به من الدين إلا قشوره وأمثاله دون لبابه وحقائقه...“<sup>146</sup> وهكذا يتحدث الغزال عن العقل بصورة تعبر بجلاء عن تكاملية أطواره، حتى أن الذوق الصوفى ذاته لا يعبر عن إلغاء العقل بل يعبر عن أن الذوق الصوفى هو نوع من الوعى الكونى الأعلى، الذى يحقق فيه العقل كماله الحقيقى. ولو لم تكن رؤية الغزالى فى المنقد تعبرأ حيأ عن رؤيته فى كتاباته الأخرى قبل الأزمة وبعدها وبخاصة كتاب التهافت، لما استطاع أن يتخلص من ربة تقليده وتبعيته للمذهب السينوى، وما استطاع أن ينقد هذا المذهب، قافزاً فوق التراث الميتافيزيقى التقليدى برمته، ذلك الذى انبثق من الأنماطية كوحدة عليا للعقل، وكأصل عنه تنشأ العلوم الأولية، انطلاقاً من مبدأ الهوية وعدم التناقض كما رأينا آنفاً، ذلك أن الرؤية الغزالية ترتبط باكتشافه الأنماطية كشرط للأنا المنطقية، وكنقطة نور ميتافيزيقة تنبثق عنها العلوم الأولية، درءً لتناقض العقل النظري أو الأنماطية التى خللت بين أحكام عالمى الظواهر والحقائق، وإذا كان الغزالى قد اكتشف الأنماطية كشيء فى ذاته فى المضنون الصغير عندما قال: ”... إن التمييز لا يحصل بالمكان، بل يحصل التمييز بثلاثة أمور: أحدها بالمكان كجسمين فى مكانين، الثاني بالزمان كسواندين فى جوهر واحد فى زمانين، والثالث بالحد والحقيقة كالأعراض المختلفة فى محل واحد مثل اللون والطعم والبرودة والرطوبة فى جسم واحد، فإن المحل واحد والجسم واحد، ولكن هذه معان مختلفة الذوات بحدودها وحقائقها، فيتميز اللون عن الطعام بذاته لا بمكان ولا بزمان، ويتميز العلم عن القدرة والإرادة بذاته، وإن كان الجميع واحداً، فإذا تصور أعراض مختلفة الحقائق، فبأن يتصور أشياء مختلفة الحقائق بذواتها فى غير مكان أولى ...“<sup>147</sup> فإنها كانت مطية لنقد ميتافيزيقاً الذاتية النظرية عند ابن سينا فى التهافت وغيره.

فها هو الغزالى ينتقد الدليل الأنطولوجي أو الوجودى عند الفارابى وابن سينا، كما انتقد آنفاً قوليهما بحتمية قوانين الطبيعة وحتمية العلوم الأولية، اعتماداً على الأنما المتعالية. وإذا كان الفارابى ومن بعده ابن سينا قد وضعوا الدليل الوجودى فى صوره الثلاثة التى رأيناها آنفاً، التحليلية والرياضية والكمالية (صورة الكمال المطلق) التى ترتد جميعها إلى مبدأ الهوية وعدم التناقض، كما فى استقاق الوجود من مفهوم الوجود الضرورى، فإن الغزالى ناقش هذا الدليل، باعتباره محوراً أساسياً فى بناء المذهب السينوى، فى كثير من مسائل التهافت، ففى المسألة الثالثة منه يعارض الغزالى استقاق الوجود من مفهوم الوجود، أو الانتقال من المفهوم أو الفكرة إلى الوجود ذاته، وبناء الثانى على الأول، فيقارن علاقتى مفهوم الواجب والممكن بالوجود، ويصل إلى أن مفهوم ممكن الوجود غير الوجود، وبالتالي فإن مفهوم الواجب الوجود غير الوجود، ويستخلص نتيجة منطقية ضرورية تترتب على هذا القياس السابق، وهى أن مفهوم واجب الوجود ليس هو عين الوجود، يقول الغزالى فى التهافت: "فوجوب الوجود غير نفس الوجود..."، فإن قيل لا معنى لوجوب الوجود إلا الوجود، قلنا: فلا معنى لإمكان الوجود إلا الوجود، فإن قلتم: يمكن أن يعرف كونه موجوداً، ولا يعرف كونه ممكناً فهو غيره، قلنا: فكذا واجب الوجود، يمكن أن يعرف وجوده ولا يعرف وجوبه... فإن قيل: إمكان الوجود له من ذاته، ووجوده من غيره، فكيف يكون ماله من ذاته، وما له من غيره واحداً؟! قلنا: وكيف يكون وجوب الوجود هو عين الوجود، ويمكن أن ينفي وجوب الوجود ويثبت الوجود؟ والواحد الحق من كل وجه هو الذى لا يتسع للنفي والإثبات أصلاً، إذ لا يمكن أن يقال: أنه موجود وليس بموجود! أو واجب الوجود وليس بواجب الوجود..."<sup>(148)</sup> فالغزالى يسقط فاعلية الأنما المطقية التى تعتمد فى إثبات الوجود العينى الخارجى على مبدأ الهوية وعدم التناقض، لأنه

يمكن تصور الوجود عارياً عن كونه ممكناً وواجباً، فليس الإمكان والوجود بعلازمين لمعنى الوجود، كما أنهما غير متضمنين في مفهومه، فالوجود معنى مفرد ومجرد في ذاته، تماماً كما نتصور العدد عشرة دون أن نتصور أنه أكبر من الأربعة وأقل من العشرين مثلاً، وعندي ذلك فإن العلم الضروري لا يؤدي إلى اشتلاق الوجود من مفهومه الذهني، وبالمثل قولنا بأن الكامل غير قادر قول غير صحيح، فقولنا أن واجب الوجود غير موجود قول غير صحيح، لأن المثل الأول يؤدي إلى الواقع في التناقض عند اشتراط وجود الكامل، فكيف يكون كاملاً وغير قادر؟ وهذا هو ما ينطبق على البرهان الرياضي عند ابن سينا على وجود الله تعالى، فوجود المثل يعني أن مجموع زواياه مساوية لقائمتين، ولكننا لا يمكننا اشتلاق وجود المثل من مفهوم المثل نفسه، لأن الوجود أولاً سابق على مفهومه، وثانياً: فإن مفهوم الوجود متضمن في معنى الوجود، وليس العكس، بمعنى أن الوجود ليس صفة، أى أن الوجود غير الماهية، فالوجود ليس في هوية مع ماهيته. وهذا هو المنطلق الجوهرى الذى عليه بنى الغزالى جدلية هذا الدليل إلى جانب أن الوجود لا يزيد عن الوجود. وهنا يجب الإشارة إلى أن فيلسوفنا يقصر نقده على البراهين بوصفها معرفة تحديد الوجود الإلهى، كما فعل كانت بالضبط من بعده، وذلك لافتقار لشرطى الزمان والمكان، لأن معرفة الله تعالى غير خاضعة للزمان والمكان، لأنه شئ فى ذاته، يعرف بصفاته ولا يعرف بذاته، وذلك هو ما جعل الغزالى يفصل فصلاً تماماً بين عالم الحقائق الغائب عن حدود الخيال ليكون موضوعاً للإيمان، وعالم الظواهر المقيد بامتثالى الزمان والمكان كموضوع معرفة محددة، مستندأ فى تعزيز نظريته إلى النهى المأثور "تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في ذاته" حيث تعنى كلمة الخلق عند الغزالى، كما أشرنا آنفاً، المعنى الأساسي في اللغة الذي يدل على التقدير والامتداد الزمكاني. وأن ذلك كذلك فالغزالى، وكذلك كانت، يبرهن على

وجود الله من خلال قياس التمثيل والفعل الإلهي، معتبراً أنها أدلة لا توصل إلى معرفة حقيقة بالله تعالى كشيء عيني محدد، لاختلاف الفعل عن الفاعل، وأنه لا يعرف حقيقة الله تعالى عند الغزال إلا الله ذاته، وكل ما نعرفه من هذه الحقيقة هو أن الله تعالى شرط لتحقق الوجود، بالضبط كما نعرف أن الأنما المتعالية أو العقل الخالص هو شرط لمعرفتنا، دون أن نستطيع تحديده بحدى الزمان والمكان، وهنا تسقط الميتافيزيقا السينوية بوصفها علمًا يقوم على الذاتية النظرية التي تنتطلق من مبدأ الهوية وعدم التناقض، وإذا كانت الاحتمالية الضرورية عند ابن سينا ناشئة عن الدليل الوجودي، فإن نقد الغزالى لهذا الدليل، هو الذى أسس نظريته عن الاحتمال، وكما يرتد نقد الغزالى للدليل الوجودي إلى أن الله كشيء فى ذاته لا يمكن تحديده، فإن نقده للدلائل الكونى والغائى على وجود الله تعالى يرتد إلى نفس المفهوم، وليس هذا فقط، فإن رؤية الرجل لمعرفة الصفات الإلهية تنتطلق من نفس المفهوم، فقد رأينا ابن سينا وهو يدافع عن نظرية المعتزلة، بأن الصفات هي عين الذات، التي اعتبرها الأصل الذى يعبر عن مبدأ الهوية، والذى منه اشتق الدليل الوجودي المرتبط جوهرياً بنظرية عن الاحتمالية الضرورية لقوانين الطبيعة، التي ترتد أصلاً إلى الأنما المتنطقية، فالتوحيد المطلق عند ابن سينا لا يتم إلا من خلال الأنما المتنطقية التي ترتيب، حتمياً بمبدأ الهوية، أى بضرورة كون الصفات عين الذات، لأن القول بتعدد الصفات يؤدى للكثرة في الذات الإلهية الأحادية والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشئ الواحد<sup>149</sup>. وتنبثق نظرية ابن سينا هنا من رد صفات واجب الوجود للعلم، ثم رد صفة العلم إلى الذات والوجود، وفقاً لمبدأ الهوية، ويكون واجب الوجود بمالي من صفات ذاتاً واحدة غير متعددة، إذ أن صفاته هي عين ذاته، بمعنى أن قولنا "ذات واحدة" لا يعني أن الوحدة صفة زائدة عن ذات واجب الوجود، بل يؤكّد الفارابي قبل ابن سينا، في كتابه المدينة الفاضلة "أن وحدة واجب

الوجود ليست شيئاً إلا وجوده الخاص الذي يتميز به عن غيره<sup>(150)</sup>. وهي النظرية التي تبناها ليبينتز في الفكر الغربي الحديث، حيث رأى كابن سينا والفارابي أن الكمال الإلهي يؤدي للقول بأزلية العالم أو قدمه حيث أن الأوقات متساوية أمام الكامل، فلا يوجد وقت أولى من وقت آخر ليخلق الله العالم فيه، وهو الذي عبر عنه ليبينتز كما أشرنا آنفاً، بنظريته عن الانسجام الأزلي Pre – established Harmony. أما الغزالي فرفض هذا التوحيد الاعتزالي الفارابي السينيوي وتبني نظرية الأشاعرة مطوراً إياها، وهي النظرية القائلة بأن الصفات زائدة على الذات، لأن هذه الصفات لا يمكن تحديدها، لكونها صفات سامية، وعندئذ لا تفهم من حيث كونها مجرد كثرة مركبة تتعارض مع التوحيد بمعناه السامي كما رأى ابن سينا، ويدلل الغزالي على رؤيته بأنه إذا كانت الكثرة في عالم الظواهر تحدث بفعل التمايز بالزمان والمكان، كما رأينا آنفاً في إثباته "للشيء في ذاته" في كتابه المضnoon الصغير، فلأن الله تعالى هو شرط لعالم الظواهر الزمكانية، فإن صفاته تتميز بالذات، وإذا كانت الصفات الإنسانية تتميز في النفس الإنسانية حيث تتميز صفة العلم عن القدرة وعن الإرادة وعن الحياة بذاتها وحقيقةها، ولا حاجة لها عندئذ لحدود زمكانية، بحيث أن مبدأ عدم التناقض المقيد في معرفته بالحدود الزمكانية، لا يمكنه نقض وحدة النفس والشعور رغم كثرة الصفات وتعددتها، لأن شروط التحديد لديه غير موجودة، زيادة إلى عدم قدرته على التحديد لبعض الظواهر الزمكانية الموجودة في زمان ومكان واحد كوجود الحركة والطعم والرائحة والرطوبة مجتمعة في جسم واحد ومكان وזמן واحد، ولا يمكن فصلها جميعاً عن بعضها البعض. وعلى ذلك فإن صفات الواحد الأحد تتميز بالذات، دون أن تؤدي إلى نوع من التعدد أو الكثرة في الذات الأحادية<sup>(151)</sup>.

وهكذا يعصف اكتشاف الغزالى لمفهوم الشئ فى ذاته ، والأنا المتعالية ، كشئ فى ذاته ، برأوية ابن سينا للصفات التى تقوم عليها رؤيته لعلم الربوبية ، ففى كتابه التهافت وفي مسألته الأولى يحدد الغزالى علاقه منهجه الجدل بالبحث فى الله تعالى والعالم والنفس كعالم صغير كأشياء فى ذاتها ، وهى التى بنى عليها بعد ذلك تكافؤ الأدلة فى صورها الأربعـة ، بالضبط كما سي فعل كانتـ، وكما بنى الغزالى نظرياته فى التهافت على مفهوم الشئ فى ذاته ، فإنه برهن على أساسه فى مشكاة الأنوار على أن العالم العلوى والسفلى مشحونان بالأنوار ، بوصفها أشياء فى ذاتها ، وهو فى كتابه المند ، يكتشف بالتجربة الروحية ، وجود الأنا المتعالية ، كشئ يضئ ولا يضاء ، أى كنور يقذفه الله تعالى فى الصدر ، ولا يعرف إلا خلال ظواهره ، وهى المسلمات العقلية الأولية اللامبرهنة ، أى كشئ فى ذاته ، فما أدركه الغزالى برهاناً فى التهافت والمظنون الصغير وغيرهما ، أدركه شعوراً ووعياً داخلياً فى المند ، فيتسق الثانى مع الأول باختلاف صور التعبير هنا وهناك ، فهل من الممكن أن نقول عن الغزالى أنه كان عدواً للفلسفة ! أم أن هذا القول لا يفتقر فقط إلى الدقة والوعى ، بل ويرتبط باللادعى التاريخى بماهية الفلسفة أولاً ، واللادعى بكتابات الغزالى فى عمقها وجوهرها الحقيقين ثانياً ! ! . وهكذا فإن اكتشاف الغزالى للأنا المتعالية كوحدة عليا للعقل ، يمثل وحدة البناء الميتافيزيقى الجديد ، باعتباره بناء يقوم على النورانية ، أى النور الذى يضئ ولا يضاء ، أى الذى يضئ صفة النفس فتشرق بانكشاف الحقيقة فى أعماقها ، وعندئذ يعود للعقل يقينه الحقيقى فى ادراكاته وحقائقه .

### 3- نورانية الأنا المتعالية في المند بوصفها كمالاً لوحدة العقل:

والواقع أنه برغم رحلتنا الفكرية التى قضيناها ، فى الصفحات السابقة ، مع الغزالى فى حواره الفلسفى مع الميتافيزيقا التقليدية ، ممثلة

في ذرورتها - في العالم الإسلامي - مع ابن سينا، وهو ما تم خوض عنه اكتشافه للأنا المتعالية كوحدة عليا للعقل، وبرغم بيان تكاملية الرؤية الغزالية في إعادة بناء الميتافيزيقا على نحو ينبع من هذا الاكتشاف، وأنه عبر عن هذه الرؤية بأساليب مختلفة في كتاباته المتعددة، بصورة ثبت أن الرجل ظل أميناً للعقل، ولم يكن عدواً للرؤية الفلسفية، ولم يعصف بها انتصاراً للتجربة الصوفية الذوقية الخالصة، وبرغم أن رؤية الغزالى وضعت العقل في دائرة الخاصة التي يظهر فيها يقينه الحقيقى، حتى لا يصبح أداة للخلط والغموض والضبابية واللايقين، وبرغم أنى لا أملُ من السؤال عن مدى إمكانية الثقة بكل رؤى العقل النظري ! ، وأن الغزالى حاول أن يجد حلّاً لعضلة العقل النظري ونقائصه ، فأكيد أن العقل يصل إلى نتائج يقينية ملحوظة إذا ما عمل على المعطيات الحسية في عالم الظواهر، لكنه يناقض نفسه عندما يتأمل في أشياء تقع فيما وراء التجربة المتعلقة بالظواهر، أي الماورائيات الميتافيزيقية ، وأن الرجل وضع تحقيقاً جديداً يرتبط بعلم الكون النظري وما يتعلق بالذات والصفات الإلهية، يسمى التحقيق الكلى أو جدل الكل أو ما عرف عنده بالكليات ، الذى أسماه كانط فيما بعد بالتحقيق أو الجدل المتعال ، بحيث يحدد هذا التحقيق شروط المعرفة لا مضمونها ، وهى التى سماها الغزالى الكليات ، وسمها كانط بالمقولات ، بحيث يبين هذا التحقيق لماذا يعمل العقل بصورة صحيحة في المجال العلمي المرتبط بظواهر الطبيعة الزمكانية ، ويضعف في المجال الميتافيزيقى الماورائي ، فكان لابد من إلجام العقل النظري لأنها منطقية حتى يتتسق مع دوره المنوط به في الحياة . برغم ذلك كله ، وبغض النظر عن اتساق الرؤى الغزالية ، كما رأينا ، وبعيداً عن كل مؤلفات الغزالى قبل أزمه العقلية الروحية ، فإن الناظر المتأمل في كتابه "المنقد من الضلال" لا يعدم مطلقاً الإثبات بأن مضمونه وفحواه عقلانى بالدرجة الأولى ، ولكنه ليس عقلانياً بالمعنى السينوى النظري الخالص أو المجرد ،

ولكنه عقلاني بالمعنى المتعالى الذي هو شرط لتحقق العقل بمعناه النظري كأنما منطقية، إنه عقلاني بالمعنى الكوني، الذي هو صورة حية من صور الروح التي تنصت إلى نداء الوجود، بعبارة أخرى هو عقل في ذاته يمثل نقطة نورانية ميتافيزيقية تضيّع ولا تضاء، تومئ بدلاتها، وتشرق بأنوارها، وتتجلى بظواهرها، دون أن تظهر بذاتها، وتعبر عن الوجود الحقيقي على نحو داخلي، ينكشف فيه الوجود انكشافاً، أو قل إنه العقل الذي يتمرأ الوجود على مرآته، هو الغريزة أو النور الذي يشرق على النفس فيطلع صباحه وبمبادئ إشراقه، كما قال الغزالى نفسه في كتاب "الإحياء"<sup>(152)</sup>، أو هو العقل كشئ في ذاته كما عبر عنه ا لغزالى بقوله، كما رأينا آنفًا: "فلعل وراء إدراك العقل (العقل النظري) حاكماً آخر... و عدم تجلى الإدراك (أى إدراك هذا الحاكم الآخر الميتافيزيقى) لا يدل على استحالته..."<sup>(153)</sup>، فتجربة الغزالى في المقد تعبّر عن وصوله إلى وجود عقلانية وراء عقلانية العقل الإنساني بمعناه النظري المنطقى، أو كأنما منطقية، وأن وصوله لهذه العقلانية المتعالية إنما هو ثمرة التأمل والتفكير الذى خاض الرجل غماره الفلسفية أثناء أزمته وعلته التى دامت قرابة شهرين عانى فيها، كما ذكرنا من قبل، من داء فكري عusal هو داء السفسطة الشاملة التى ألمته العزلة والصمت، حتى خرج منها ببرد اليقين، الذى لولاه ما باح الرجل بهذا العرض المأسوى الذى يحتويه المقد"<sup>(154)</sup>.

إن اعتراف الغزالى بوقوعه فى حبائل مذهب السفسطة الشاملة أو المطلقة ليحمل فى طياته ثورة منهجية حتى مع صرامة المناهج العلمية التى لا ترى إلا حاكمة العقل التقنى، ولا تعترف بعجز العقل على الإطلاق، مع رفضها المطلق لأية صورة من صور الرؤى الماورائية، حيث تنتتها لا بالقصور فقط، بل باللوهم والضبابية واللايقين، فالرجل لم يجد حرجاً في الاعتراف بأنه وقع أسيراً لمذهب الشك المطلق الذى وصفه بأنه

شك السوفسطائية، وهو شك يعبر عن العدمية، مع ما نعرفه مثلاً عن جورجياس وعدميته في قوله إنه لا يوجد شئ مطلقاً، وإذا وجد شئ فلا يمكننا معرفته، وإذا عرف فلا يمكننا أن نعبر عنه أو نوصله للغير، وكذلك بورتاجوراس الذي رأى أن الإنسان مقاييس كل شئ، ما يوجد وما لا يوجد، وأن القيم الأخلاقية لا وجود لها من حيث كونها مطلقة<sup>(155)</sup>. والغزالى في هذا واع تماماً للبواعث التي أدت إلى الشك المطلق عند السوفسطائية، كما هو واع كذلك بأن الذى دفعه دفعاً نحو السقوط فى ربة الشك العاصف، هو تقليديته التى انبثقت من اعتماده الكامل على العقل النظري وحده، لأن العقل إذا فك من عقاله جمجم عن جادة الصواب، لأنه سوف يقتحم سبلاً لا دراية له بأصولها ودلائلها، ومن ثم لن يكون أداة كافية لتحقيق اليقين والمعرفة التى تؤدى إلى تحصيله. لقد وصل الغزالى إلى أن الاعتماد المطلق على العقل النظري لا يؤدى فقط إلى الشك بل يؤدى إلى الانتقال بالإنسان لدائرة تتناقض مع العقل نفسه، وهى دائرة لا معقوله يمثلها الشك المطلق، ذلك الذى لا يقف عند حد فيتصور السلسلة البرهانية لا نهاية لها، أو ينتهي إلى دائرة مغلقة لا فكاك منها، أو إلى فساد العقل وعطبها وتشوشه بالخداع والأوهام الكاذبة، التي تدفعنا دفعاً إلى إنكاره كآداة للبيقين، وعندئذ يفقد الإنسان الثقة في حكم العقل، فإذا حاولنا عقلاً البرهنة على البديهيات أو المسلمات، فإننا لا يمكننا بناء أى نوع من البراهين منطقية كانت أو رياضية، لأن عملية البرهنة لن تتوقف عند حد، بل سوف تتسلسل إلى ما لا نهاية، ذلك أن البرهان يجب أن يصدر بداية وبصورة جوهرية على فروض مسلم بها، أى واضحة بذاتها، أى غير مبرهنة، لأننا لو فرضنا جدلاً أن هذه البرهنة ممكنة، فلا حالات من التسلسل لأن كل درجة من البرهان سوف تحتاج إلى برهان جديد وهكذا إلى ما لا نهاية، وهذا نتيجة الشك الذى أوقعه فيه غياب الثقة في عقله.

والأمر هنا يكشف لنا عن دراية الغزالى وعلمه بأصول البراهين، مما يكشف عن علمه الواسع، كما يكشف عن أنه كان يشك إنطلاقاً من القواعد والأسس التى يقوم عليها علم البرهان، وهذه القواعد هى فى الأصل مبادئ عقلية لا يتم بدونها البرهان، والبرهان ذاته هو أقوى دعامات العقل للوصول إلى الحقيقة. ولهذا فعندما نظر الغزالى إلى العلاقة القائمة بين ملكاته الحسية والعقلية، أو بين الأنما حسية والأنا المنطقية، اكتشف أنه لا يمكن أن توجد معرفة حسية أو عقلية إلا بالاستناد إلى قاعدة، وبمحاولته الكشف عن هذه القاعدة، رأى أن كل مقياس مضاف إلى ما نألفه إنما يعبر عن قضية أولية عقلية، ولكنه ليس كذلك، فما نجعله بديهيأً من أنفسنا، ليس بديهيأً لأنه يقوم على مقياس آخر سابق عليه، وهذا المقياس الجديد (السابق) لابد أن يكون في حقيقته قضية أكثروضوهاً في الذهن، ولكنه أيضاً لا يقوم بذاته، بل يحتاج أيضاً إلى مقياس جديد سابق عليه، يكون أكثر وضوهاً في الذهن منه، وبالارتداد داخل سلسلة المقاييس نجد أن كل مقياس هو في حقيقته، مقياساً للقضية التي بعده، وأن قضيته صحيحة استناداً إلى القياس الذي قبله، ومادام الإنسان دائماً يرتد إلى الوراء في سلسلة المقاييس هذه، فإن هذه القضايا ومقاييسها تتراقب فيما بينها عكسيأً وإلى مالا نهاية. وعندئذ لابد من الوقوف الضروري في سلسلة الأسباب عند نقطة معينة تكون هي نهاية البرهان أو الاستدلال، لأن التسلسل اللانهائي أمر ينقضه العقل، ورؤيه الغزالى تبلغ أصالتها: عند قوله: أنه مادام الإنسان يقف في جدله المنطقي عند نقطة هو يعلم يقيناً أن وراءها متسعـ آخر لتقدير أسباب أقدم وأعلى في العلة، وأبسط في البرهان وأوضح في الذهن، فإن جدلـه فاسـدـ، فكيف الوقوف عند نقطة ما، مع علمنـا أن وراءـها أخرى؟ ومن هنا أدرك الغزالى أن المنطق الصحيح في ذاته لا في شكلـه فقطـ، يتطلبـ كونـ المقياسـ الأعلىـ أوـ الأولـ منـ نقطةـ لاـ يـعرـفـهاـ هوـ، كماـ لاـ يـعرـفـ ماـ قبلـهاـ، بلـ لاـ يـعرـفـ ماـ بـعـدهـاـ

مباشرة، ولا ما يحيط بها، حينئذ يكون مقياس هذا صحيحاً في نفسه، أو صالحًا لقياس جميع القضايا، بل أنه يصح أيضاً أن يصير مقياساً مطلقاً نختبر به جميع المقاييس في عالم التجربة والفكر معاً. وهنا في أفق التحرر من أغاليط المنطق ومؤثرات الحس ترك الرجل نفسه، تتعرض بذاتها وجداً وعلقلياً لتقبل الأسس الضرورية والممكنة للمعرفة اليقينية، فإذا استقامت لها النفس، أصبحت أساساً لجميع المعرف المجزئية التي تندرج تحتها، وهكذا فقد استقام للغزالى منطقه السليم منذ البداية وبعيداً عن الاحتماء بالشريعة خاصة في مرحلة شكه قبل أن يعبر إلى يقينه الكامل<sup>(156)</sup>. فالرجل باختباره مبادئ البرهان الأولية وجد عدم كفايتها للوصول إلى العلم اليقيني البرهانى الشامل الذى لا يستند إلى أى نوع من الفروض غير المبرهنة، ولما اكتشف استحالته بفحصه لفهم البرهنة العقلية ذاته، من خلال البرهانين الرياضى والمنطقى، ومن هنا أكد أن مفهومى البرهان المنطقى والرياضى غير كافيين للوصول إلى اليقين الشامل، لكونهما محدودين وقاصرين، ومن ثم فلا يصلحان أن يشكلا معاً القاعدة الأساسية التي ينبثق منها العلم اليقيني المطلق، ذلك الذى لا يقبل أية قضية، باعتبار التسليم بها. ومن ثم فلا يجدر بنا قبول القضايا العقلية الضرورية، ولا حتى قبول البديهييات أو اللامبرهنات التى نسلم بها، على اعتبار أنها واضحة بذاتها، لأن هذا العلم اليقيني المطلق لابد وأن يتميز بإقامة البرهنة الضرورية لكل القضايا دون استثناء، لأنه العلم الذى به لا يمكن تصور قضايا غيرها، إذ لا يجوز معه إمكانية وجود الخطأ، لأن ما هو يقيني لابد وأن يكون خالياً من الوهم والخطأ والريب على الجملة<sup>(157)</sup>، وهذا المعنى يشير إلى قول الغزالى فى المنقد، والذى أشرنا إليه مراراً، وهو: "قلت فى نفسي إنما مطلوبى العلم بحقائق الأمور فلابد من طلب حقيقة العلم ما هي؟ فظهر لى أن العلم اليقيني هو الذى تنكشف فيه العلوم إنكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم . . ." ،

إن الغزالى هنا يؤسس مبادئ العلم اليقينى ، وقد أشرت آنفًا عند الحديث عن العلاقة الجدلية بين أزمته والأنا المنطقية إلى معيار البداهة والوضوح، وهنا أعود لنفس المسألة لأجل تخریج آخر يتعلق بهذا النص الوارد آنفًا، فهو كما قلت : يضع شروطًا قبلية لتعريف العلم اليقينى ، ويفكك ارتباط اليقين بالعلم من خلال كلمات تمثل مفاتيح هذا النص ، كحقائق الأمور، تنكشف ، لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، وهذه المفاتيح تعبّر عن أن العلم هو علم بالحقيقة ، وأن هذه الحقيقة لا تكتسب اكتساباً ، وإنما تنكشف بالضرورة ، بحيث لا يبقى معه أى شك في كونها حقيقة ، وهذا أسئلة عن الخلقة التي تستند عليها تصورات الغزالى ليقين العلم ، الذي يتعدى نطاق الاستدلال العقلى ، إلى منطقة الانكشاف الحدسى الذى تعبّر عنها الأنا المتعالية؟.. إن الإجابة لا يمكن أن تتعدى القول بأن الغزالى يستند إلى الآيات القرآنية الكريمة في حدتها ورسمها ، فالعلم في القرآن الكريم مثلاً هو العلم الذي يتعلق بباطن الأمور وحقائقها لا برسومها وظواهرها ، فالقرآن الكريم يحرّك الكفار لأن علمهم لم يتعد نطاق الظاهر في قوله تعالى (سورة الروم – آية 7) "يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون" ، والعلم الحقيقي يعبر عن الكشف في قوله تعالى (سورة ق – آية 22) "فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد" ، والعلم الحقيقي علم لا يمكن الشك فيه ، وفي أول آيات سورة البقرة يقول الله تعالى : "ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه" ولأن ذلك كذلك فالعلم في القرآن الكريم لأنه مرتبط باليقين ، فهو نقىض الوهم والظن ، وفي قوله تعالى (من سورة الجاثية – آية 32) تأكيد لهذا المعنى "إن نظن إلا ظناً وما نحن بمستيقنين" ، وهذا العلم الحقيقي اليقينى إنما يصدر عن الله سبحانه وتعالى ، ففي قوله تعالى (من سورة البقرة – الآيتين 31 و 32) "وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئونى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين" تأكيد لهذا المعنى ، غير أن القرآن الكريم

يعلن دون مواربة في قوله تعالى (من سورة البقرة - آية 282) "واتقوا الله ويعلمكم الله" فشرط العلم اليقيني الصادر عن الله تعالى هو التقوى، وهذا الشرط يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالعلم الانكشافي الذي ينبثق من أعماق القلب، إذا ما اتجه الإنسان لخالقه وتحلى بالتقوى الكاملة بالتجافى عن دار الغرور والإنباتة إلى دار الخلود، أي عالم الملائكة، كما قال الغزالى في المنقد<sup>(158)</sup>، وهو الذي يعبر عن الوصول إلى صفاء القلب وتزكيته بالتأمل الروحى، حتى يصل الإنسان إلى درجة يقبل فيها بكتبه الهمة على الله تعالى، وهو ما لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والسلطان والمال، والهرب من الشواغل والعلاقات حتى تصير صفحة الوجдан مرآة صافية مجلوة تنعكس عليها الأنوار العلوية، وتشرق فيها أنوار الربوبية، وعندئذ ينكشف لمرآة النفس الصافية المعرفة اللدنية، فترى الأشياء والحقائق على طبيعتها، وفي حد ذاتها، بعيداً عن قوالب البراهين والأدلة المحررة، فهذا هو العلم الضروري الذي يعبر عن بلوغ الطور وراء العقل، حيث تنفتح العين التي يتكتشف منها الغيب، والغزالى يلح على أن هذا العلم الشامل يرتبط بمتابعة النبي ﷺ وتأمل القرآن الكريم<sup>(159)</sup>، وهذه إشارة غزالية واضحة على أن مكنون العلم يحمله عالم الغيب عند الله تعالى، وهنا تصير المعرفة ذات أصل روحي في جوهرها، لكونها مخزونة في اللوح المحفوظ في عالم الملائكة الإلهي. والقرآن الكريم مفعم بالإشارة إلى الدلالة الروحية للعلم بنسبته لعالم الغيب، إذ يفصل بين نوعين من العلم، العلم بالظواهر في قوله تعالى: "وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة..." (سورة السجدة - آية 9، سورة الملك - آية 23) وعلم الحقيقة والآخرة، وهو الذي سماه سبحانه بعلم الحكم "ومن يؤت الحكم فقد أotti خيراً كثيراً" (سورة البقرة - آية 269). ورغم حرص الغزالى على أن يوثق رؤاه الفكرية بوثاق متين من القرآن الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فإن الرجل يحدد في المنقد أسباب

وطرائق المعرفة، بشكل يكشف عن التكاملية بين ملكات الإنسان المعرفية، كما كشفت آنفًا عن طرف منها، فهو يفرق تفريقاً واعياً بين مهام كل دائرة من دوائر المعرفة، فالحواس مصدر من مصادر المعرفة، ولكن في موارد دون موارد، ولو اعتمدنا على الحواس وحدها في جميع الموارد، لوجب رفض كل فكرة لا ندرك واقعها بأى من الحواس، والعقل أيضاً مصدر للمعرفة، ولكن في موارد دون موارد، ولو اتخذنا منه مصدراً وحيداً في كل مورد لأنكرنا كثيراً من الوحي والدين. فالإنسان لا يخبر عوالم الله تعالى إلا بالإدراك، وكل إدراك من الإدراكات خلق ليطلع الإنسان به على عالم من الموجودات، فهناك أجناس خاصة بالحس، وفي مجاوزة الدائرة المخصوصة بالإدراك الحسي، يدرك الإنسان أموراً زائدة على مجرد المحسوسات، وهذا يتطلب أن يرقى الإنسان إلى طور أعلى من الحس وهو طور العقل، حيث يدرك أموراً لا علاقة للحس بها مثل إدراك الواجبات والجائزات والمستحبيلات، ولكن العقل قاصراً ومحظوظاً بدائرة يقينه، فالتعرف على عالم الحقائق والغيب أو العالم الماورائي وما سيكون في المستقبل يتطلب عيناً أخرى تنفتح في ذات الإنسان يدرك بها الغيب، وهذه العين هي الأنماط المتعالية التي يعبر عنها بالنور الذي يقذفه الله تعالى في أعماق النفس، فكما أن العقل طور من أطوار الآدمي يحصل فيه عين يبصر بها أنواعاً من المعقولات، والحواس معزولة عنها... فهناك طور يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب، وأمور لا يدركها العقل<sup>160</sup>. وهنا يظهر لنا بوضوح كيف عبر الغزالى عن تكاملية المعرفة عندما حدد مجال كل ملكة من ملكاتها، حتى لا تضطرب المعرفة مبتعدة عن اليقين، وهو ما يكشف عن أصالته في رؤيته الشمولية التي تنطلق من شمولية روح الدين الإسلامي، ممثلة في تعاليم القرآن الكريم، وهذه النظرة التي جعلته في النقد يكشف عن خطأ كثير من المناهج الكلامية والفلسفية في المعرفة لاعتمادهم في كل شئ على العقل النظري وحده، كما كشف

عن خطأ الصوفية في حديثهم عن غيابهم عن حواسهم وعقولهم في شطحاتهم، وإن التمس لهم العذر في كثير من الموضع، لأن ما قالوه، ربما كان في مجمله قد قيل في غياب وعيهم، وهو عكس موقفه من الفلسفه القائلين بالعقل فيما يقولون، والذين يخرجون عن المنهج الذي حددوه، عندما يتفلسفون<sup>(161)</sup>. فالغزالى ظل وفياً للعقل، يعرف قيمة، على الرغم من نقده إياه في طوره كأنا منطقية، لأنه تعدد مجال سلطانه، لأن طبيعة العقل صادقة ما لم تحجبها الآراء الفاسدة والأوهام الموروثة والمكتسبة، وهو هنا يصدر عن روح الإسلام، فهو يأخذ بكل رأى معقول مهما كان مصدره، لأننا في رفضنا للحق لكونه جاء من لا نثق به، لكن معنى ذلك تركنا لكثير من الحق، وهو عين المنهج العلمي السليم الذي يبعد العلم عن الأهواء والنزوات الخاصة، لهذا يسخر الغزالى من الذين يرتكبون الجمود والتقليد منهجاً، عندما يشتملون من العثور على الحق عند غيرهم، فينكرون الحق نتيجة لذلك، فهم كالرجل العامى الذى لم يجرِ الأمور ولم يخبرها، فينفر مثلاً من العسل، لأنه وجده فى محجمة الحجام (لظنه أنها صنعت فقط للدم المستقذن)، مع علمه أن وجوده فيها لا يغير طبيعته<sup>(162)</sup>.

والغزالى يربط بإحكام بين الشريعة والعقل ربطاً فلسفياً دقيقاً، لأنه يريد تربية العقل وتهذيبه بالشريعة، وهو الغزالى ذاته الذى ذهب في نصرته للعقل إلى أبعد مدى، حتى أنه نهى على الصوفية غضهم من شأن العقل، رغم أن العقل هو تلك البصيرة الباطنة التي يعرف بها المرء ربه تعالى، كما يعرف صدق رسالته، ونم العقل لا يعني إلا ذم كل ما سواه، والذي يذم العقل لا يستطيع معرفة الشرع لأن العقل هو مناط التكليف. ولهذا أكد الغزالى أن العقل المنزه عن الخبرة الذى لا تشوبه عاطفة مريبة تدفعه إلى هدم العقيدة، يشبه تماماً العين الخالية من الآفات، ويستخدم الغزالى قياس التمثيل، فيمثل الشرع بالشمس، والعقل بالعين، فالشرع

مثل الشمس التي يغمر نورها الأشياء فيكسبها ألوانها وتصبح رؤيتها ممكناً، والعقل بوصفه عيناً لا يرى الأشياء إلا في ضوء الشرع بوصفه شمساً، بشاع من الأشياء ذاتها، وهذا الشعاع على تفهمه الشئ ذاته بنور من الشرع والعقل معاً (الشمس والعين)<sup>(163)</sup>. لقد رفع الغزالى من العقل فى معرفته الفائقة الباقرية، حتى أوصله فى حاسته الذوقية إلى التعرف على الأسرار الباطنة "التي تصبح عند العقل ظاهرة"، وهو العقل فى طوره النوراني، كأنا متعالية، فالعقل ليس نقضاً للذوق، لأن الذوق هو الحد الأعلى للعقل. لهذا السبب فإن العقل فى صفاته لا ينكر أسرار الذوق الباطنة، بل ترجع الضروريات العقلية ذاتها مقبولة موثوقةً بها على أمن ويقين، وليس بنظم دليل أو ترتيب كلام، وإنما بنور يقذه الله تعالى فى الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف.<sup>(164)</sup>

وإذا عدنا إلى منهجية الشك عند الغزالى وجذنبها ترتكز على أساسين جوهريين، القرآن الكريم الذى باعد بين العلم والشك، فجعل الأخير نقضاً لأى صورة من صور المعرفة الحقة، لأن العلم يرتبط باليقين الذى يعبر فى صورته المطلقة عن انتفاء الشك، ومن هنا كان الشك المنهجى عند الغزالى، من حيث ارتكازه على المحور القرآنى، يفرق بين المعرفة والظن، فما هو ظنٍ لا يرقى إلى المعرفة، وما هو معرفة لا يمكن أن يكون ظنًا، لأن الظن لا يغنى من الحق شيئاً، ولأن الحق هو اليقين. أما الأساس الثاني فهو الفلسفة التى صاغ من خلال تصوراتها العقلية المفهوم القرآنى للعلم والمعرفة باعتبارها أمراً يقينياً يتنافى مع الظن ويناقض الوهم. وهنا أعطى الغزالى لشكه مضموناً فلسفياً، بربطه بالبرهان الذى يعتمد فى انطلاقته على مقدمات أولية قبلية ضرورية مسلم بها، وهو ما حدى به إلى الوصول لمفهوم البرهنة بوصفه يرتبط بمعنى الحدية، أعني أن البرهان ليس مطلقاً لا نهائياً، بل هو برهان نهائى يقف عند حدود معينة، لارتباطه بالعقل الذى لا يمكنه أن يؤسس يقينه إذا ما تعدى الحدود

النهائية إلى ما بعدها، فهو لا يمكنه البرهنة على كل شيء، وهذا هو ما يدفع العقل نحو التصديق الضروري بالقضايا البديهية باعتبارها أولاً نية قبلية أو لا مبرهنة، حتى لا يتسلسل الأمر إلى ما لانهاية، وهو مرفوض عقلاً. وهذا هو ما يجعل يقين العقل، "كأننا يقينية" مرتبطة بالحدود النهائية، منطقياً، كما أنها مرتبطة بالظواهر الزمكانية المحدودة بحدود الزمان والمكان في العالم الطبيعي. وهذا المضمون العقلي الذي صبه الغزالى في بوتقة شكه المنهجي إنما يجعله مقدمة ممتازة أصيلة للفلسفة الحديثة من ديكارت حتى رسول.

وإذا كان ذلك يعبر عن المضمون العقلي لشك الغزالى المنهجي، في المنقد، فإن الأمر ليس قاصراً على هذا، لأن الشك الغزالى كان شكًا حقيقياً كذلك، في قدرة العقل على أن يكون مصدراً كافياً للمعرفة، بحيث يقوم بنفسه، ويصدر عن ذاته، كما كان الأمر عند ابن سينا، بعبارة أخرى كان شك الغزالى منصباً كذلك على الأنما المنطقية أو العقل النظري، من حيث اعتباره الوحدة العليا للعقل التي تعد دعامة للعلوم الأولية الضرورية، ولم يكن الشك المنهجي عند الرجل مجرد موقف عقلى جاف، بل كان موقفاً ضرب بجذوره العميقه فى أحشائه الوجданية، إذ عبرت عنه بجلاء معاناته النفسية المريدة التي أورثته كما قال الداء العضال، بل وألقى به أيضاً في ظلمات السفسطة، فوجد نفسه كما قال: "على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقابل"<sup>165</sup>. وإذا كانت تجربة الشك المنهجية ترتبط بال موقف الوجданى إلى جانب كشفها الواضح عن المضمون العقلى الذى عليه يرتكز العلم اليقينى، فإن ذلك ارتبط كذلك، كما رأينا مراراً، بنفور الغزالى من التقليد بفطنته، ولهذا طرح كل ما فى ذهنه من الآراء السابقة، وعندما توصل إلى الاهتداء بمنهجه اليقينى، كان يربط عقله بالشرع، حتى يستنير العقل بالشرع، فيعصم من الضلال، وكان يقلد الشرع عندما يعجز العقل عن الفهم، باستدللاته المضطربة، وتقليد الرجل

للشرع هنا ليس تقليداً أعمى، ولكنه نوع دقيق من التسليم العقلى. واعتماد الغزالى على هذا التسليم العقلى إنما يصدر عن موازين المعرفة اليقينية فى القرآن الكريم، كما عبر عن ذلك فى القسطاس المستقيم، فهذه الموازين القرآنية تحتشد بأشكال منطقية عديدة، مما جعله يزن بها جميع المعارف الإلهية، بل أحوال المعاد وغيرها، فوجد أنها موافقة لما فى الكتاب والسنة. ولم يقتصر الغزالى على استخدام هذه الموازين فى الأمور الدينية فقط لمعرفتها، بل أكد ضرورة استخدامها فى الأمور العلمية الدنيوية أيضاً كعلوم الرياضيات والطبيعة، لأن "كل علم حقيقى غير وضى، فإنى أميز حقه من باطله بهذه الموازين. كيف لا! وهو القسطاس المستقيم والميزان الذى هو رفيق الكتاب والقرآن الكريم فى قوله تعالى لقد أرسلنا رسالنا بالبيانات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط" (سورة الحديد - آية 25)<sup>166</sup>.

فالغزالى يربط العقل بالشرع فيقول: "فالداعى إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاھل، والمكتفى بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور، ... والعقل كالأس والشرع كالبناء، ولن يعنى أنس ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أنس... والعقل يعلم كليات الأمور... (وهو) كالبصر والشرع كالشعاں، ولن يعنى البصر ما لم يكن شعاع من خارج، ولن يعنى الشعاں ما لم يكن البصر أيضاً، فالعقل كالسراج، والشرع كالزيت الذى يمدء فالم يكن زيت لم يحصل السراج، وإن الم يكن سراج لم يضئ الزيت... فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل. فالشرع عقل من خارج لأن الله سلب العقل عن الكافر فى قوله سبحانه "صم بكم عمي فهم لا يعقلون" (سورة البقرة - آية 171)، والعقل شرع من داخل لأن الله تعالى قال فى صفة العقل: "فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون" (سورة الروم - آية 30) فسمى العقل ديناً. وما كان الشرع والعقل

متحدين، قال سبحانه في توثيقهما والجمع بينهما "نور على نور" (سورة النور - آية 35)<sup>167</sup>، هكذا وثق الغزالى رؤيته الفلسفية العقلية بآيات القرآن الكريم، وهو ما يوضح إيمان الرجل الصحيح بالعقل، فحدد مكانته ودائرة سلطانه ويقينه، وما دام قد وجد في العقل طريقاً نحو المعرفة التي لا يشك فيها، بعد أزمته العنيفة، حيث خرجت نفسه إلى الصحة والاعتدال والأمان، فقد استمسك به ميزاناً صحيحاً للمعرفة في كل مجالاتها، ولم يكن العقل هنا هو العقل النظري بل كان هو العقل المتعالي الذي يرتبط بنور الإيمان، أو هو العقل الذي يعبر عن الفهم الشامل، وهكذا فإن إدراكنا لفحوى المضمن العقلي لتجربة الغزالى النورانية، إنما هو المقدمة الضرورية، لفهم حقيقى لتلك التجربة فى جوهرها وعمقها، وهذا هو ما نريد الاستدلال عليه من تحليل دلالة الكشف النوراني الذى أخرج الغزالى من ظلمات المعاناة إلى برد اليقين.

فالغزالى قد عبر بداية عن هذا الكشف بأنه "نور قذفه الله تعالى في الصدر" وهو يعبر عن حالة وجданية داخلية، تمrix عندها انشراح صدره كتمهيد لعملية الفهم الشامل، فهو يقول: "ذلك النور هو مفتاح أكثر العلوم"، فكيف يكون النور في ذاته مفتوحاً لأكثر العلوم إلم يكن يعبر في معناه عن ملكرة عليا للإدراك تفوق ما عرفه من قبل سواء أكان أنا حسيّة أم منطقية؟!، ولابد أن هذه الملكرة التي تعبّر عن نفاذ البصيرة، هي ملكرة إدراكيّة بالدرجة الأولى، ولما كان ذلك كذلك، فهذه الملكرة الجديدة تتقطّع مع العقل في عملية الإدراك، فلا بد أنه عقل، ولكنه ليس عقلاً نظرياً يعتمد على الأدلة المنطقية، ولكنه عقل متعالي، تكشف فيه العلوم إنكشفاً ضروريّاً من لدن الله تعالى. والغزالى ينص في كتابه مشكاة الأنوار على أن العقل في أطواره كأنا حسيّة (الإدراك الحسي)، وكأنا منطقية (العقل النظري البرهانى) وكأنا متعالية (الإلهام الباطنى والروح القدسى النبوى) هي جميعاً أنوار على تفاوت درجاتها، حيث تستمد نورها

جميعاً من نور الأنوار<sup>168</sup>، أعني الله سبحانه وتعالى، فالنور لا يجاوز كونه إسماً لجنس فيرمز إلى العقلانية في معناها الكلى، ومن حيث أنه اسم لجنس عام، فإنه يطوى في معناه الشامل كل صور العقلانية على اختلاف درجاتها، وهنا تصير النورانية تعبيراً عن العقلانية من أدنى صورها إلى أعلىها، من العقلانية البشرية العادمة إلى العقلانية الكشفية الصوفية إلى العقلانية النبوية التي تؤسس على الوحي الإلهي، وكلها صور للعقلانية النورانية المستمدّة من نور الله تعالى وعلمه المحيط بكل شيء، بوصفه مصدر الأنوار جميعاً، والذى يحقق الانسجام الأزلي بينها. وهكذا تصبح الإشارة إلى النور في النص الغزالي لوناً من الإدراك والفهم المتعالى، ولا ترتبط بصورة مطلقة بالجذب الصوفي، لأن حالات هذا الجذب ترتبط في كثير من أحوالها بلون من ألوان الغموض الذي يرتبط باللاوعي، وغياب الوعي لا يتم عنه أي نوع من أنواع الإدراك أو المعرفة أو الكشف، لأن حالة الجذب تعبر عن السلب المطلق.

وإذا كان الكشف النوراني عند الغزالى "لم يكن بنظم دليل وترتيب كلام" بمعنى أن الكشف بعيد عن مجال البرهنة، فإن ذلك لا يجعل هذا الكشف بعيداً عن الصفة المعرفية أو العرفانية، كما أنه لا يجعلها لا إدراكاً، ولكن كل ما في الأمر كما أكدت مراراً طوال هذا البحث، أن هذا الكشف لون أعلى من ألوان الإدراك يتعدى الإدراكات البرهانية العقلية، إنه ليس معرفة تولدت عن يقين الأنا المنطقية في هويتها مع ذاتها، بل هو معرفة متعلالية كشرط قبلى لوجود الأنا المنطقية، ولو وجود المعرفة الضرورية، أو إن شئت الدقة فقل إنها معرفة في صورة حل لمعضلة أو إشكالية المعرفة اليقينية العقلية، ذلك أن الأنا المنطقية، من حيث كونها عقلاً نظرياً مجرداً، عاجزة عن إثبات إمكانية الوصول إلى يقين المعرفة بالاعتماد عليها وحدها، بما يجعلها لا تصلح لأن تكون ممثلة لوحدة العقل العليا، فهي كثيراً ما تقع في التناقض عندما تتعدى أو تتتجاوز

نطق الدائرة الزمكانية في العالم الحسي. ومن ثم فالعقل النظري وحده ليس هو السبيل الحقيقي للبيتين، ذلك أنه يعتمد على الدليل أو البرهان المحرر المنطقي، ونظم الأدلة والبراهين لا يصلح في عالم الحقائق، لأن هذا العالم لا تعتمد رؤية حقائقه على البرهان العقلي المنطقي. ومن ناحية أخرى إذا كان العقل النظري أو الأنماط المنطقية هي الدليل نحو اليقين، فإن الدليل لا يقوم دليلاً على ذاته إلا بتسلسل الأمر إلى مالا نهاية، وعندهذا وصل الغزالى في تبعيته وتقليله لبراهين العقل النظري كأنماط منطقية في صورته عند ابن سينا الحد الأعلى للميتافيزيقا التقليدية في العالم الإسلامي، إلى حافة الهاوية والسفسطة التامة والشك المطلق والمرض العضال، حتى شفيت نفسه بالفعل الإلهي من المرض بفعل الكشف النوراني كإدراك متعال، أو إدراك متجاوز لكل ألوان الإدراك التي عرفها من قبل، فإدراكه المتعال الجديد قد فك إشكالية ومعضلة اليقين عنده. ولهذا السبب يتشخص الوعي الكشفي عند الغزالى في المقدمة، فيعطيانا إشارات واضحة عن الفحوى العقلية المتعالية لهذا النور الذي قذف في صدره، فحقق له أولاً الثقة في الضروريات العقلية، كالجزء أقل من الكل (الثلاثة أقل من العشرة) ومبدأ عدم التناقض (الشيء ونقيضه لا يجتمعان) ومبدأ التكافؤ (المساوي لأحد المتساوين مساوٍ للأخر)...، فلقد صدق بعد كشفه بالمبادئ الأولية للعقل وهي مبادئ أولانية ضرورية، لا يستطيع العقل النظري وحده إثبات يقينها إلا بالإستناد إلى الأنماط العليا كشرط لصحة هذه المبادئ الضرورية. وثقة الغزالى في ضروريات العقل عادت، لأن عقله قد شفى من مرضه بفعل الله تعالى فيه، فلقد أدرك العقل أنه ليس وحده مطيّة المعرفة نحو اليقين، بل هو ليس ذاته على الدوام، وإنما هو غريزة تعرف بفعالها، ومن هنا استوجب أن يكون له حد أعلى هو بمثابة شرطه من حيث كونه موجوداً، وعندهذا يكون الله تعالى هو الضامن لصحة المعرفة، ولعودة العقل سليماً معافياً دون عطب أو غرور أو وهم،

كما سوف يفترض ديكارت فيما بعد. وهذا الكشف هو الذي نقل العقل من درجته النظرية المحدودة إلى درجته العليا، فتحول إلى عقل كوني متعال يدرك الأشياء على حقيقتها، لأن هذه الدرجة العليا من العقلانية ترتبط بالإيمان. إن الثقة التي عادت، إنما هي ثقة في وجود الله تعالى وكرمه، لهذا ارتبطت بانتقال العقل من طوره النظري كأنا منطقية، إلى طوره المتعالي، كأنا إيمانية متعالية، ومن هنا ارتد للعقل بعض حاكميته، فعادت المقولات سليمة موثوقة بها، لأن العقل لم يعد هو الحاكم بذاته، وإنما صار مشروطاً بشروط العقل المتعالي الذي يرتبط جوهرياً بأواصر الإيمان "... ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثوقة بها على أمن وعيقين، ولم يكن ذلك بنظام دليل، وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر العارف..."<sup>169</sup>، فالبعد العقلي جلىً واضح في تجربة الكشف الروحية عند الغزالى، ودليل ذلك ما يعبر عنه النص السابق مباشرة، وأعني به البعد المتمثل في عودة الثقة في العقل وحاكميته وعيقينه ضمن دائرة اختصاصه، والتأكيد أن هذه الثقة لا تتولد إلا من الإيمان بالله تعالى وبصفاته العليا، فهو تعالى وحده الذي يمد الإنسان بهذه الثقة، لأنه يفتح أمامه عين الحقيقة، التي تنبلاج أنوارها من أعماق الإنسان، في صورة أنا المتعالية كوحدة عليا للعقل، وشرط ضروري لوجوده، وهذه أنا هي التي تحقق تكاملية المعرفة الإنسانية ابتداءً من أنا الحسية، ومروراً بـأنا المنطقية، لأنها تتحقق وفق شروطها القبلية يقين دائرة عمل كل ملكرة أو كل طور من أطوار العقل. وإذا كان الأيمان الذي رد الثقة في العقليات ذا طبيعة نورانية، فإن العقل نور، وهذا الإيمان كذلك نور، وكلاهما ينبع من الله تعالى نور الأنوار، وهذا التمسك القوى في الرؤية الغزالية، هو الذي يفسر لنا كيف انحلت عقدة مرض الشك المطلق عند الغزالى. فخروج الغزالى من مرض الشك لم يكن إلا بارتداد ثقته بالعقل وما يتصل به من مدلولات ضرورية، وبرغم أنها لم

تكن بنظم دليل ولا ترتيب كلام إلا أنها كانت على صلة وثيقة بالبرهان وشروطه، لأنها تؤكد أن البرهان في حقيقته لابد وأن يبدأ من علوم أولية "إذا لم يكن دفعه إلا بالدليل، ولم يكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية..."<sup>170</sup>، أعني أن البرهان يبدأ من مقدمات صحيحة ومسلم بها، على أن تكون ضرورية يقبلها العقل، ولكنه لا يبرهن على صحتها، وإلا حدث التسلسل اللانهائي، وهو أمر لا يطيقه العقل ولا يقبله، لأنه محدود بالحدود النهائية منطقياً - طبيعياً، ومن هنا كان على العقل قبول العلوم الأولية على اعتبار أنها مبادئ مسلم بها ولا يتطلب البرهان على صحتها، لأن ذلك يعني عند الغزالى طلب ما لا يطلب "المقصود... أن يعمل كمال الجد في الطلب حتى ينتهي إلى طلب ما لا يطلب ، فإن الأوليات ليست مطلوبة فإنها حاضرة، والحاضر إذا طلب فقد واحتفى" ، ومن طلب ما لا يطلب فلا يتم بالتقسيم في طلب ما يطلب<sup>171</sup>، وهكذا فلا يمكن أن نقطع بأن الكشف الغزالى يعبر عن تجربة ذوقية روحية خاصة كما هو معروف في التجربة الذوقية عند الصوفية لأن هذه التجربة النورانية روحية بقدر ما هي عقلية، أو عقلية بقدر ما هي روحية، لأنه لا يوجد أى تعارض ما بين الروح والعقل، فتجربة الرجل في المنفرد، لم تتعدى نطاق العقل إلا عندما أثبتت مجاله الحيوي، وهو مجال البرهان ، غير أن هذه التجربة في تعديها مجال البرهان العقلى تظل معقوله ومفهومه ، لأنها لا تعبر عن مجال مناقض للعقل كلياً، وإنما هي تعبر في جوهرها ، عن طور جديد من أطوار العقل ، وهذا الطور مكملاً للعقل بمعناه النظري المجرد ، حيث يكتسب الإدراك الجديد أبعاداً نورانية جديدة لا تتناقض مع العقل ، لأنها من طبيعته ، ولكنها في نفس الوقت تتعالى عليه ، فهنا ننتقل إلى الأنما المعاالية الترسندنتالية بوصفها نوراً يضئ ولا يضاء ، وباعتبارها شرطاً ضرورياً لتحقيق العقل النظري أو الأنما المنطقية ، لذلك عادت الثقة في العقل وفي ضروراته العقلية ، لتحقق

شرط هذه الثقة، وهي الأنماط المتعالية، الطور النوراني الأعلى للعقل، الذي يعبر عن تكامل أطواره. وها هنا يمكننا القول أن ما وراء العقل بوصفه متعالياً يرتبط بالعقل من حيث كونه عقلاً نظرياً مجرداً، ارتباطاً تكاملياً بالدرجة الأولى. فالغزالى لم يرفض العقل، بل رفض أن يكون العقل النظري مجرد أو الأنماط المنطقية هو وحدة العقل العليا، لقصوره عن معرفة الوجود الماوري على الحقيقة، لأن العقل شئ ومعرفته شئ آخر مختلف، ولهذا لابد له من حاكم أعلى يشترط العقل النظري أو الأنماط المنطقية بشروطه، وهو العقل المتعال أو الأنماط المتعالية، ومن ثم فليس هناك أى نوع من الفصام بين الروح والعقل، وعلى الرغم من أن عالم الروح هو عالم الحقائق وعالم العقل هو عالم الظواهر، فإن العالمين متكملاً على الرغم من كونهما مختلفين في أحکامهما، وبالرغم من هذه التكاملية والاختلاف، فإن ما هو في مملكة الظواهر يدور حول عالم الروح، فكل ما يتصل بالعقل مشروط بالضرورة بما هو قبلى أولانى في العقل المتعال أو الروح العقلى، فالسيادة ترتبط بعالم الروح، لأن عالم الروح يعبر عن النور الأكمل عندما نصدع مع الغزالى في درجات النورانية. وهذا الأمر يرتبط برؤية الغزالى النورانية في مشكاة الأنوار والرسالة اللدنية والإحياء، حيث شبه القلب، في الأحياء، بحوض تصب فيه المعرفة من نوافذ خارجية عن طريق الحس والعقل، أو تنبع حفراً من أعماق الحوض، إشارة إلى الباطن أو إلى الروح التي تستمد معرفتها مباشرة من الأنوار الإلهية، فتنبثق المعرفة انبثاقاً من أعماق الروح على صورة الاستبطان الذاتي أو الاستبصار الداخلى الجوانى. وهنا تحدث التكاملية بين المعرفة العقلية المعبرة عن الظواهر الخارجية بطريق البرهان، وبين المعرفة الإلهامية النورانية، لأن كليهما معرفة بعمومية الاسم بينهما، وأنهما يخضعان معاً لنورانية واحدة، هي نورانية نور الأنوار، بما هي نورانية شاملة كلية ومطلقة. فالغزالى يربط بين العلم الإلهى والعقلانية الإنسانية بالصورة التي

عرضناها فيما سبق عند ربطه بين العقل الإنسانى والشرع، فى قوله: العقل شرع من الداخل، والشرع عقل من الخارج، وهو يعبر عن هذا المعنى جملة كما أشرت آنفًا فى باب "بيان تظاهر العقل والشرع وافتقار أحدهما للآخر" فى كتاب معارج القدس.<sup>172</sup> وهكذا فالذى يحمينا من الخطأ والوهم هو الإيمان الذى هو نور من الله تعالى، ولهذا يقع العقل نهباً للشكوك إذا ما انفك عقاله فصار معزولاً عن العقلانية الشرعية، وفرض سقوط العقل النظري فى الشك هنا، يتوازى مع إمكانية وجود حاكم آخر وراء العقل أقوى منه، يكون بمثابة الشرط الضرورى لوجوده، فخطأ العقل النظري بوصفه أنا منطقية لا يظهر جلياً إلا بوجود ذلك الحاكم الآخر وراءه، وأعني به العقل المتعالى أو أنا المتعالية، بالضبط كما كذب العقل النظري كأننا منطقية، حاكم الحواس كأننا حسية، كما عبر الغزالى عن ذلك وشرحناه من كافة جوهره من قبل، وهذا الأمر يدل دلالة واضحة على أن اكتشاف الغزالى لأنـا المتعالية كنور يمثل وحدة العقل العليا، إنما هو اكتشاف يعبر عن التكاملية بين درجات العقل من أدناها إلى أعلىها.

وجدير بالذكر هنا أن الكشف النوراني لتجربة الغزالى الروحية فى المنقد، ليشير بوضوح إلى فشل العقل فى إعطاء دليل أو برهان على كفايته من حيث كونه يمثل وحدة العقل العليا، بل العكس هو الصحيح، فالعقل النظري يدعونا إلى الشك بالضرورة فى كفايته، وهذه اللاكافية ترتد إلى محدودية العقل النظري، كأننا منطقية، ومحدودية ما يرتبط به أو بها من براهين منطقية، وأن هذه البراهين جمیعاً، تحتاج إلى شرط ضروري كى تتحقق على وجهها الصحيح، وهذا الشرط الضرورى لا يقدمه إلا لأنـا المتعالية، وهذه لأنـا كطور أعلى للعقل ترتبط بضرورة الإيمان، والتسلیم بالعلوم الأولية المتمثلة فى البديهيات والمبادئ القبلية الأولانية الازمة لإجراء أي برهان منطقى أو رياضى، لأن غياب هذه الأوليات التى هى شروط المعرفة والتى يضعها العقل المتعالى، يؤدى إما إلى التسلسل

اللأنهائي أو إلى الوصول إلى الدائرة المغلقة التي نعبر عنها بالدور الفلسفى الذى وقع فيه ابن سينا وديكارت من بعده ونقده الغزالى كما رأينا آنفًا، وكلا الأمرين لا يمكن تتحققه، وعندئذ لابد من التسليم بأن العقل النظرى أو الأنما المنطقية محدود بحدود زمكانية لا يمكن تجاوزها، ولمحدوديته فإنه يحتاج بالضرورة إلى شرط غير ذاته، وهذا الشرط لا يستمد إلا من التعالى المرتبط فى عالم الروح، بالأنا المتعال، الذى يتغذى من النور الإيمانى. وهنا فإن فيلسوفنا ينتهى إلى ضرورة الربط بين العقل والشرع أو الإيمان، وأن استقامة العقل فى أحکامه إنما ترتبط بالإيمان، وهو ما يعبر عن المعنى الصوفى الداخلى، إلا أن هذا الأمر قد توصل إليه الغزالى عن طريق الارتباط التكاملى بين الذوق والعقل، بمعنى أن تجربة الغزالى النورانية، من حيث كونها تجربة صوفية لا تضاد العقل، لأنها اتخذت من بساطة التعبير ووضوحه أداة طيبة للتعبير عن هذه التكاملية بين الذوق والعقل، فلم يعمد الرجل فى النقد إلى نوع من الرمزية أو الغموض، وإنما ارتبطت رؤيته بالموضوعية النضبطة بمعايير المنطق العقلى والشرع الحكيم، فاكتسبت هذه التجربة أهمية بالغة من الناحية المعرفية الأبستمولوجية، رغم تعبيرها عن القيمة الروحية العليا بشكل غير محدود.

ولأول مرة فى تاريخ الفكر الفلسفى، إلم أكن مغالياً، يتم التعبير عن تجربة روحانية بهذا العمق والتتوغل، فى قوالب عقلية منطقية عندما تحدث الغزالى عن العلوم الأولية بوصفها بدويهية لا تلتمس بطريق الأدلة والبرهان، لأنها واضحة بذاتها، وأن طلبها إنما هو طلب ما لا يطلب، فلا يمكن الوصول إلى برهان بتصديها، لأنه لابد لكل برهان من بداية يسلم بها وبصحتها، ولا حدث مالا يمكن تصوره من الشك المطلق وقبول المبادئ التى يقوم عليها والتى تؤدى إلى العدمية واللاأدرية، وكذلك التسلسل اللأنهائي وقبوله، أو قبول فكرة الدور الفلسفى الذى يعبر عنه

عند شكاك اليونان كأجريبا وأنسيدموس(القرن الأول – قبل الميلاد) بفكرة الدائرة المفولة التي تعنى أن ”أن كل إثبات لامكانية المعرفة ينطوى قطعاً على دور وذلك لأننا حينما ثبتت إمكانية المعرفة أو قدرة العقل عليها، فإننا لا نملك ذلك إلا بالاعتماد على قدرة العقل نفسه، فكأنما ثبتت العقل بنفسه، وهذا تحصيل حاصل.“<sup>173</sup>، وجدير بالذكر هنا كذلك أن رؤية الغزالى رغم أصالتها إلا أنها لا نعدم تأكيد صلتها بتاريخ الفلسفة السابق وخاصة أفلاطون وأرسطو وأفلاطين، خاصة في حديث الغزالى عن إمكانية المعرفة وشروط اليقين في المعرفة، وفي تعبيره عن الكشف الروحى في المنقد، كما أوردنا آنفاً، بعد مرحلة الشك الذى أورثه المرض العضال.

وهكذا يظل الشك النهجى عند الغزالى فى ”المنقد“ جديداً وأصيلاً، وهذه الأصالة تبدو فى تصوره للمعرفة والعلم بوصفهما تجاوزاً وتعدياً لنطاق التجربة فى عالم الظواهر، فالرجل يؤكد أن مصادر المعرفة ليست محدودة بالحواس، وليس محدودة بالعقل، بل هناك ما هو أبقى فى مصادر المعرفة، وأن هذا الباقي، يمثل الحد الأعلى للحس والعقل النظري معاً، وبالنظر إلى اليقين المعرفى لا يمكن أن يرتبط لا بالأنا الحسية التجريبية ولا بالأنا المنطقية، لأن معرفة كل منهما احتمالية وليس ضرورية، كما بينا فى الفصول السابقة، مما يفتح الباب نحو ضرورة الارتكاز على شرط المعرفة الضرورية المتمثلة فى الوحي الإلهي القرآنى، أو الإلهام الإلهي الذى يتحقق فى ارتباط الأنماط المتعالية بأواصر الإيمان. وهنا حق الغزالى التكاملية العضوية بين العقل الإنسانى والعلم الإلهى فى فلسنته النورانية المنبثقة عن آية النور القرآنية الكريمة، ورؤية الغزالى هنا تمثل الحد الأولانى لفلسفة الإشراق عند شهاب الدين السهروردى الإشراقي<sup>174</sup>. ومن هذه التكاملية تتبدى تجربة الغزالى الصوفية فى المنقد، فى حديثه عن المعرفة اليقينية. فالبعد الصوفى واضح فى تكوين

الرؤية المعرفية عند الغزالى فى أشارته إلى أهمية الكشف الصوفى النورانى، فى الوصول إلى اليقين المعتبر عن العلم اللدنى أو العلم الثابت الذى يستحق بجداره بأن يسمى علمًا، وهذا بعد الصوفى لا يتعارض مع البعد العقلى للتجربة، بل يتكامل معه، كما رأينا، لأن الطبيعة النورانية التى تميز هذه التجربة تجعل منه تصوفاً عقلانياً، وليس تصوفاً جذرياً خيالياً أو لاعقلانياً. ولقد مثل الشك فى هذه التجربة فى حديها العقلى والصوفى أداة الوصول الحتمية إلى المعرفة اليقينية، بإثبات أن كل فكرة يتطرق إليها إمكان الخطأ أو الريب أو تفتقر إلى الإمكان الكامل من الغلط والوهم لا يمكن أن تكون علماً أو معرفة، لأنه لا ثقة فيها. ولقد كان الغزالى كما ألمحت مراراً، جسرواً فى اتخاذه من الشك المطلق أداة للعصف بكل ضروب التبعية والتقليد لأنها من عوامل الجمود الفكرى الذى تغيب معه حربة الرؤية، ويقين الفحص، وأنه لو لا ذلك الشك الذى اعتلاه الغزالى فى كل ضروب المعرفة، لما توصل إلى يقين الكشف النورانى الذى قذفه الله تعالى فى روعه. ومن هنا فالشك تلك الأداة التى نقلت الغزالى من التقليد إلى الإبداع، هو نفسه الذى نقله من كونه تعبيراً عن التجربة الحياتية والمعاناة الفكرية والوجدانية معاً إلى كونه تعبيراً رائعاً عن المنهجية الضرورية للوصول إلى يقين العلم والمعرفة، ولم يتوان الرجل فى الاعتراف بأنه وصل مع الشك إلى أقصى حدوده المنطقية، حتى وقع كما رأينا نهباً لظلامية مذهب السفسطة. ولو لا منهجية الشك عند الغزالى لما استطاع الرجل أن يحقق التكاملية الإيمانولوجية فى الانتقال من الشك فى الأنما الحسية إلى الشك فى الأنما المنطقية، حتى توصل إلى وجود الأنما المعاالية التى تمثل وحدة العقل العليا، وتضع لكل من الحس والعقل شروط اليقين كل فى دائرة حياته الخاصة، وفي نطاق الظواهر الزمكانية فى الطبيعة، ومن هنا يمكننا القول أن اليقين عند الغزالى إن كان لا يتحقق إلا فى الإيمان عندما يرتبط العقل بالشرع، فإن اليقين لا

يعبر عن تكامليته إلا في الأنماط المتعالية أو الذرة النورانية الميتافيزيقية،  
التي تنبثق في أعماق الإنسان الداخلية، عندما تصفو مرآة نفسه وتتعرض  
نفحات الله سبحانه وتعالى.

## **ثالثاً: النتائج الفلسفية للرؤيا الغزالية**



إن رؤية الغزالى في كتابه "المقد" لتعبر بوضوح عن أن التجربة النورانية فيه - من حيث أنها تجربة النور الذي قذفه الله تعالى في صدره، بعد سقوطه في حبائل السفسطة والشك المطلق - ذات مضمون عقلى، وهذا المضمون العقلى ليس واضحًا فقط في الترابط العضوى الذى عبرت عنه التجربة بين العقل الإنسانى فى صورته المتعالية، كأنا متعالية، أو كنقطة نور ميتافيزيقية، والعلم الإلهي داخل نطاق النورانية التي انبثقت بشكل حيوى عن آية النور الكريمة في كتاب الله تعالى، والتي تمثل قاعدة هذا الانبعاث، بل هذا المضمون العقلى واضح أيضًا في تحقيق الغزالى لتكاملية المعرفة الإنسانية، من خلال تحقيق تكاملية الملائكة الإنسانية، باكتشاف أنا المتعالية، أو العقل المتعالى كوحدة عليا للعقل، وتتجلى هذه التكاملية في تحديده دور كل ملكة من هذه الملائكة، بحيث لا تتعدى دورها، حتى لا يؤدي ذلك إلى الغموض والخلط واللابيقين، فالحس أو أنا الحسية دوره موقف على إمداد العقل أو أنا المنطقية بالمعطيات الحسية أو العيانات الحسية التي تتعرض لها خلال نوافذ الحس من بصر وملس وذوق وغيرها، والأنا المنطقية دورها هو الوصول إلى يقين المعرفة بالعالم الحسى أو عالم المشاهدة، فهي محصورة في نطاق الظواهر الزمكانية، بحيث تمثل أنا المتعالية الشرط الضروري لتحقيق يقين أنا المنطقية، لأنها هي التي تجعل ثقتها في ذاتها مقبولة، فهي شرط ثقة أنا المنطقية في مدلولاتها الضرورية أو العلوم الأولية أو المبادئ القبلية الأولانية التي

منها ينشأ العلم. والغزالى هنا يتتسق مع رؤاه السابقة في تهافت الفلسفة وغيرها من مؤلفاته ، فهو الذي أخذ على عاتقه نقد الميتافيزيقا النظرية عند ابن سينا ، من حيث كونها نتاجاً للعقل النظري ، لأن العقل النظري في تصوّره أنه الوحدة العليا الثابتة للعقل (الفهم) بمعنى مصاحبته للتعقلات المتجدددة كعلوم ، أو بعبارة أخرى تصوّره أنه كأنا منطقية مصاحبة لتجدد التعقلات ، يؤدّى إلى القول بأنّ الأنّا المنطقية في هوية مع ذاتها أو مطابقة لذاتها ، بحيث يكون تعقلها إدراكاً مباشراً ولا علاقة له بالدور الفلسفى ، مما أدى بابن سينا في النهاية إلى التوحيد بين الهوية والسبب الكافى في أساسهما الميتافيزيقي ، اعتماداً على المعتزلة في قولهم الصفات عين الذات ، وعندئذ سهل عليه تأسيس العلوم الضرورية كعلوم إلهية بما في ذلك مبدأ السبب الكافى ، بحيث أصبح مبدأ الهوية هو النقطة الثابتة التي ترتد إليها جميع الآراء العالية كاشتقاق مبدأ عدم التناقض والوسط المرفوع والسبب الكافى والتساؤق والتلاحم وغيرها ، ومن خلال هذه النقطة الثابتة وضع ابن سينا نظريته المتكاملة في شتى العلوم والمعارف . ومن خلال الشك المنهجى الذى عبر عنه الغزالى في تهافت ، ثم في المنقد ، اكتشف أنّ الأنّا المنطقية السينيونية ليست هي العقل نفسه بل وظيفته ، وأنّ الوحدة العليا للعقل هي النور الكاشف غير المنكشف ، كشئ في ذاته لا يمكن تحديده أو ما يمكن أن نسميه بـ الأنّا المتعالية .

ومن خلال هذا الشك تخلص الغزالى من أوهام العقل ، وكان أول ثمار ذلك الفصل بين العلوم الرياضية والطبيعية ، انطلاقاً من فصله بين مبدأ عدم التناقض ومبدأ السببية . ومن خلال تفرقته بين علاقتي التساوى والتطابق ، يصل إلى أن الأحكام الرياضية لازمة ضرورية (أعني أنها أحكام تركيبية ضرورية) ، ثم يفرق داخل هذه الأحكام بين قاعدة الشكل غير القدر الخاصة بأحكام الهندسة ، وكون كل عدد إما مساوٌ لغيره أو مفاوت فهو لازم وليس بذاتى بالنسبة لأحكام الحساب . وفي العلوم الطبيعية حدد

الغزال أحكام العلم الطبيعي من حيث أنها (معانٍ لازمة وجودية) بمعنى أنها أحكام تركيبية احتمالية. ومن خلال هذا الشك بوصفه طريراً ضرورياً للوصول إلى المعرفة اليقينية، شك في مقولتي الزمان والمكان من خلال مقارنة الإدراك الحسي بالعقل التجربى في نصه "من أين الثقة بالمحسوسات..." الوارد في المنقد، والذي يتطرق حتمياً مع نقه لهاتين المقولتين في تهافتة. وهنا اتجه الغزال لتأسيس الأن أو العقل التجربى مستقلاً عن العقل الضرورى مبتدئاً بمقارنة القضية الحسية التي يسميهما "قضية في عين"، بالقضية التجريبية كقانون عام. وانطلاقاً من ذلك يحدد القانون الطبيعي بوصفه معرفة عقلية، بالانتقال من الجزئى إلى الكل، عن طريق قياس لا شعوري خفي آلى يتولد بتكرار الظواهر، كما يتولد الاعتقاد في النفس باطراد القوانين، وهو الأمر الذى جعله يحدد اطراد القانون الطبيعي بأنه معرفة ينالها العقل بعد الإحساس والتكرار بقياس خفي ارتسم فيه، ولم يثبت شعوره بذلك القياس، لأنه لم يلتفت إليه، ولم يشكله بلفظه، وكأن العقل يقول بأنه لو لم يكن هذا السبب يقتضيه لما اطرد في الأكثر، وعليه حدد قوانين الطبيعة كذلك في صورتين هما الاحتمال الجزمى والاحتمال الأكثرى، ثم تتحدد هذه القوانين كمعرفة من خلال العادة المتولدة بفعل التكرار للظاهرة، وتتحول إلى اعتقاد بفعل القياس الخفي، لأن استمرار العادة بها يرسخ في الذهن جريانها وفق العادة الماضية ترسیخاً لا ينفك عنه، ثم يتحول هذا الاعتقاد إلى ما يسميه العقد القوى الذي يساعد مجراه العادة في الطبيعة على الرسوخ، وفقاً للتناسق الأزلي بين المعرفة العقلية، ومجرى القوانين الطبيعية الثابت لثبات المشيئة الأزلية التي لا تتغير ولا تتبدل.

وانطلاقاً مما تقدم يؤسس الغزال رؤيته الفلسفية في جماد الطبيعة، وأنها لا فعل لها في الحقيقة، لأن الفعل يشترط الحياة والإرادة، ومن هنا فقد جعل الغزال العلل والمعلولات جواهر مغلقة على نفسها أى أنها أشياء

في ذاتها، ويستنبط القاعدة الشهيرة التي تقول: "إن الوجود عند الشئ لا يدل على أنه موجود به"، ومن ثم أعاد النظر في قوانين التساوق والتلاحم والتأثير المتبادل على أنها قوانين لا علاقة لها بالضرورة المنطقية، وأنها قوانين ترتد إلى الأسباب والمسبيات النسبية الاحتمالية، لأنها ليست عللاً ومعلولات حقيقية، فالرجل يفترض وجود أرواح خفية في الطبيعة هي الفاعلة ولكننا لا نراها، ولو توقفت هذه الأرواح عن فعلها الآلي المستمر لأدركنا أن وراء الظواهر عللاً هي التي تفعل، ثم يرد كل ذلك إلى مبدأ السبب الكافي، الذي يجعله من أوليات العقل، فكل حادث له سبب أولى ضروري في العقل، وبرغم ضروريته إلا أن العلاقة بينه وبين المسوب تركيبية على عكس الهوية وعدم التناقض، فالاقتران بين السبب والمسوب ليس ضرورياً، فليس وجود أحدهما ضروري لوجود الآخر والعكس، وبهذا يصبح مبدأ السبب الكافي مستقلاً عن مبدأ الهوية في أساسيه الطبيعي والميتافيزيقي، وتصير العلاقة التركيبية في قوانين التساوق والتلاحم والتأثير المتبادل احتمالية. ومن ذلك يتحدد الأساس الميتافيزيقي لمبدأ السبب الكافي بالرؤية الأشعرية عن طريق الإرادة الإلهية الخالصة التي هي صفة من شأنها أن تميز الشئ عن مثله. ومن خلال السبب الكافي يصل الغزال إلى تكافؤ الأدلة في علم الكون النظري، تمهدأ لتجاوز الميتافيزيقا التقليدية في مبحث الوجود، فيكتشف جدل الكل. وبواسطة جدل الكل يكتشف جدل التناقض في كل مفهوم، ثم يحدد جدل الكل ليضع للمعرفة حدوداً، فيفصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة، أعنى يفصل بين عالم الحقائق وعالم الظواهر، ويكتشف الشئ في ذاته بطريق جدلية المعنى المفرد، وينتهي من معنى التفرد في الوجود، والذي استنبطه في نظريته عن التمييز بين الأشياء التي ترى أن المعانى والأشياء تتميز بذاتها لاختلافها بذواتها من حيث الحدود والحقائق رغم أنها جميعاً تعبر عن شئ واحد، وأنه مادام يمكن تصور أعراض كاللون والطعم والعلم

والقدرة على أنها مختلفة الحقائق، فالأولى تصور أشياء مختلفة بذواتها. ومن هنا اكتشف الغزالى أن الله تعالى والعالم والنفس لا يمكن تصورها ولا يمكن تحديدها لأنها أشياء بذواتها، وإذا كان العالم كشيء بذاته لا يمكن تحديده، فإن الله تعالى كحقيقة لا يمكن تحديدها كذلك. ومن هنا كانت الأشياء بذاتها شرطاً أولياً للوجود والمعرفة، ونور الأنوار هو الشرط غير المشروط لأنه الوجود الحقيقى، لهذا افترض الغزالى وحدة العقل العليا في الأنما المتعالية كنور، باعتبارها شرطاً ضرورياً لتحقيق المعرفة اليقينية في المنقد من الضلال، وبهذا تتكامل رؤى الغزالى فتصنع كلاً واحداً، فليس المنقد بعيد عن التهافت أو المضنون أو معيار العلم، بل إنه المكمل لهم، فالتجربة النورانية في المنقد هي الحد الروحى الأعلى، للتجربة العقلية في كتاباته السابقة.

وتبعاً لما سبق استطاع الغزالى جعل الكشف الصوفى النورانى كوسيلة من وسائل المعرفة اليقينية، مكملاً في جوهرة للرؤى العقلية، بل هو الضامن لصحة هذه الرؤية، وذلك ينطلق عنده من رفضه أن يرتبط اليقين الكامل بالاحتمال، ولهذا رفض معرفة الحواس لأنها لا تمدنا باليقين الضروري، وهو ما ينطبق أيضاً على المعرفة العقلية، لأنها ترتبط بالحس، بل وتعتمد عليه. ولهذا اعتمد على الكشف الصوفى النورانى بوصفه صورة عليا للعقل، وهنا يبدو كما قلت آنفاً المضمون العقلى لتجربة المنقد، إذ يتخذ الغزالى من الحدس العقلى قاعدة أخيرة للبرهان العقلى، فلأن هذا الأخير يقوم على العلوم الأولية العقلية الضرورية، فإنه أى البرهان العقلى، يستند إلى نوع من الحدس الباطنى الخاص بالبصيرة، التي تعبّر عن العين الباطنية للعقل، أو النور العقلى الداخلى، وهو بالجملة الأنما المتعالية، التي تضئ ولا تضاء، تكشف ولا تنكشف. فالمعرفه البرهانية ترتد إلى أصل جوانى أو باطنى ذاتى يعتمد على الحدس المباشر، والشاهد العيانية للنظر الداخلى، فهو الحدس الباطنى المحس الذى لا علاقه له بالمعرفة التي

قال عنها الغزالى أنها مركبة من الأدلة والبراهين بوصفها معرفة غير مباشرة، أما هذه فمعرفة مباشرة لأنها تقوم على الاستبصار الروحى المباشر، لصلتها المباشرة بالوجود资料ى. وهنا يرد الغزالى الميتافيزيقا إلى أصلها التي نشأت من أجله، وهي أن تكون تلبية للتعبير عن نداء الوجود لا الموجود، وفي نطاق الحدس النورانى المباشر، تسمع الذات نداء الوجود، بل تصغى إلى نداء الحقيقة، من خلال عرفانها الذى يعبر عن صفاء ونقاء المرأة الداخلية لباطن الموجود الذى تلتف براءة العزلة على جناح الشوق إلى جناب الحق.

وعندئذ تصير المعرفة الكشفية الحد الأعلى للمعرفة اليقينية، والشرط الضروري ليقين العقل، فتصير هي ذاتها الصورة المتعالية للمعرفة العقلية الروحية، وتصير ملكاتها بوصفها حدساً، هي الأنماط العليا المتعالية بما هي تعبير عن الوحدة العليا للعقل، والتي تتحقق له التكاملية. وهنا فإن المعرفة النورانية الكشفية في المنهذ، رغم جانبها العرفانى، إلا أنها لا تنفلت من الانضباط بالمعايير العقلانية، وإن كانت هذه المعايير ليست هي معايير العقل النظري أو الأنماط المنطقية، بل هي مبادئ الدرجة العليا أو الدرجة السامية المتعالية من العقلانية، التي ترتد في النهاية إلى معايشة القرآن الكريم بوصفه التعبير الحى عن نداء الوجود الحق.

وهكذا يكتشف الغزالى في المنهذ، كما حق ذلك في التهافت وغيره، أنه كما أن الأنماط المنطقية هي وظيفة العقل لا العقل نفسه، فإن الرؤية الباطنية الجوانية، أو الحدس الداخلى ليس هو العقل المحسن أو الحالص، وليس هو الأنماط المتعالية، وإنما هو مجرد وظيفة من وظائفها، أو مظهر من مظاهرها، لأن هذا العقل المحسن أو الأنماط المتعالية، هي كما قلت، شئ في ذاته يُظهر ولا يظهر، يكشف ولا ينكشف، أو قل بالجملة إنه وظيفة من وظائف النفس في ذاتها أو الروح المجردة عن المادة باعتبارها جوهرأً قائماً بذاته. إنه حدس الحالص في طبيعته المخالفة لطبيعة النظر البرهانى

للعقل الإنساني، كأنا منطقية، لهذا يكون الحدس الباطني شرطاً من شروط اليقين العقلى، ولهذا السبب فلا يمكن وصفه أو تعريفه، لذا كان نوراً في ذاته وحسب، ليكون رمزاً ومجازاً للإشعاعية المطلقة التي تكمن في هويته، تلك الإشعاعية هي التي تجعله كشفاً خاطفاً، ولمحة عليا للمشاهدة المباشرة، لكونه إشعاعاً نورانياً في ذاته، أى لا علاقة له بالحس، لأنه ينبع من مصدر متعال على كل التصورات المادية. لهذا جعله الغزالى – أى الحدس العقلى النورانى بما هو رؤية باطنية – في المنقذ، مفتاحاً لأكثر العلوم والمعارف، لأنه مستمد من الروح التي هي من عالم الحقائق الإلهية الذي يسميه أحياناً عالم الأمر المعبّر عن الملائكة النورانية، فهو عند الغزالى نهاية تكاملية اليقين الإبستمولوجي، أو قل إنه الحلقة الأصلية في البحث عن المعرفة، أو إنه الثمرة المتعالية للشك المنهجى الكلى الشامل، كما بسطه الغزالى في المنقذ، رغم وصفه الدرامى المرتبط بالشفافية الروحانية التي خدعت جل الباحثين فغفلوا عن المضمون العقلى لهذه التجربة، بل وعن المغزى الفلسفى الذى يحقق ترابط وتكمالية الرؤية الغزالية فيما راحلها المختلفة من التهافت والمعرف العقلية إلى المنقذ من الضلال والإحياء ومشكاة الأنوار، بل والقيمة الإبستمولوجية لهذه التجربة النورانية. لهذا فإن الحدس بصورةه عند الغزالى ليس مناقضاً للعقل، بل هو حده الأعلى، أو هو شرط اليقين العقلى، ومن ثم فإن الرؤية الكشفية، التي عبر عنها الغزالى بأنها نور قذفه الله تعالى في صدره، تضرب بجذورها العميقـة في معنى العقلانية، أعنـى أن لها مدلولاً أو وجهاً عقلانياً لا يمكن تجاهله، فهو واضح لعيان المتأمل الوعى وضوحاً ضرورياً، فعندما يقول الغزالى في المنقذ "... ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثقاً بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة، فقد ضيق

رحمة الله تعالى الواسعة...، فإن هذا الكشف يعبر عن المعرفة بصورة تختلف من الناحية المنطقية، عن المعرفة التي تستخلصها عقلياً بالاستناد إلى البديهيات والمبادئ الأولية، وقلنا آنفأً، أن محاولة العقل البرهنة على هذه الأوليات يدخل العقل دائرة الدور المغلقة، وتحصيل الحاصل، ويقود البرهان إلى مala نهاية له، وهو هنا يحتاج العقل ذاته، بما هو عقل نظري برهانى، إلى حاكم أعلى يعيد إليه الثقة في هذه الأوليات التي فشل في البرهنة عليها، وثقة العقل لن ترتد إليه في هذه الضرورات، إذا كان الحاكم الذي سيلتمس منه هذه الثقة، مخالفًا أو مناقضاً له بصورة مطلقة، أو مجاوزاً بصورة مطلقة، فلكي يطمئن العقل إلى حكمه، يجب أن يكون حاكمه المتعالى، صورة عليا منه هو ذاته، أي صورة عليا من العقلانية أو من العقل، ولكنه ليس هو العقل، حتى يقبل العقل النظري وجوده كشرط لصحة الضرورات التي هي في حوزته. معنى ذلك أن الكشف الغزالى برده المعرفة البرهانية إلى الحدس الجوانى الداخلى، وجعله المبدأ المتعال لها، لا يخلو من الدلالة أو المضمون العقلى، ولا يمكن العصف بهذه المعرفة الحدسية خارج دائرة العلم، إذا كان الهدف هو الوصول إلى معرفة يقينية لا يمكن أن تستقى لا من الحواس، ولا من العقل النظري البرهانى كأنما منطقية. وهذا يعني أنه لابد أن يوجد خلف حدود العقلانية المنطقية صورة أخرى من العقلانية المتعالية، هي الحدس النوراني، لها قيمة ودلالة عقلية رغم أنها لا تقوم على أدلة تحريرية أو برهانية منطقية، بل هي كشف نورانى روحي، وحدس جوانى داخلى خالص، لا يتمنى إلا بالعودة إلى رحاب الوجود، حيث تصغى النفس بطول التأمل الحالى، إلى ندائها، بعيداً عن عالم الحواس والوهم، وبعيداً عن العقل بوصفه عقلاً برهانياً منطقياً، حتى تأنس النفس بالوجود، وتتعود على الأنس بالعقليات المجردة الحالصة، فيحدث الكشف، وتعود الثقة في العقل واضحة جلية لا غموض فيها، رغم أن العارف الذى وصل إلى هذه الدرجة

العليا من المعرفة، لا يستطيع أن ينطم دليلاً برهانياً على ذلك، لبقعن الآخرين بالمعرفة الضرورية التي كشفت له حدساً مباشراً، بعد تجاوزه للتعلق بعالم الظواهر، لأن هذه المعرفة الضرورية ليست موكولة بالبرهان، لأنها شرط لصحة البرهان، فكيف يخضع للبرهان ما هو شرط لصحة البرهان؟ ! أليست هذه هي فلسفة كانط التي يبدو فيها ذهن الإنسان بما هو عقل نظري منظم بشكل لا يجعله قادراً على إدراك الحقيقة، لأن لكل شئ جانبين الشئ في ذاته والشئ لذاته، وإدراك العقل محصور في الثاني لأنه خاص بالظواهر.

وما عبرت عنه آنفاً لم ينس الغزالى أن يصوغه في موضع آخر، صياغة فلسفية منطقية في كتابه معيار العلم، وكأنه ينظر من سجف الغيب للأضطراب الفكري الذي أحدهه كتاب المنقد في عقول الباحثين على مر التاريخ، فأورثهم الخلط وعدم الفهم لحقيقة الفلسفة الغزالية في حدها الأعلى، يقول الغزالى مترجماً عن معنى البرهان وصلته بالأوليات البديهية التي يرتكز عليها: "البرهان الحقيقي ما يفيد شيئاً لا يتصوره غيره ويكون ذلك بحسب مقدمات البرهان فإنها تكون أبداً لا تستحيل ولا تتغير أبداً، وأعني بذلك أن الشئ لا يتغير وإن غفل إنسان عنه كقولنا: الكل أعظم من الجزء، والأشياء المساوية لشئ واحد متساوية وأمثالها. فالنتيجة الحاصلة منها أيضاً أن تكون يقينية، والعلم اليقيني هو أن تعرف أن الشئ بصفة كذا مقتربناً بالتصديق بأنه لا يمكن أن يكون إلا كذا. فإنك لو أخطرت بيالك إمكان الخطأ فيه والذهول عنه لم ينقدح ذلك في نفسك أصلاً، فإن اقترن به تجويز الخطأ وإمكانه فليس يقيناً، وأن الغلط يكون في المبادرة إلى تسليم مقدمات البرهان على أنها أولية، ولا تكون بل ربما تكون محمودة، مشهورة أو وهمية. ولا ينبغي أن نسلم بال前提是 ما لم يكن اليقين فيها على الحد الذي وصفناه. وكما نظن فيما ليس أولية أنها أولية، فقد يظن بالأوليات أنها ليست أولية، فيشكك فيها ولا

يتشكك في الأوليات إلا بزوال الذهن عن الفطرة السليمة، لخالطة بعض المتكلمين المتعصبين للمذاهب الفاسدة بمجادحة الجليات حتى تأنس النفس بسماعها فيشك في اليقيني، كما أن يتكرر على سمعه ما ليس يقيناً من المحمودات فتزعن للتصديق به، وتظن أنه يقيني بكثرة سماعه، وهذا أعظم مثارات الغلط... فأما العقليات الصرفة المتعلقة بالنظر في الإلهيات، ففيها بعض مثل هذه اليقينيات ولا يبلغ اليقين فيها إلى الحد الذي ذكرناه إلا بطول ممارسة العقليات، فيتم فطام العقل عن الوهميات والحسينيات وإيناسها بالعقليات المحضة، وكلما كان النظر فيها أكثر والجد في طلبها أتم كانت المعرف فيها إلى حد اليقين التام أقرب، ثم من طالت ممارسته وحصلت له ملقة في تلك المعرف لا يقدر على إقحام الخصم فيه، ولا يقدر على تنزيل المسترشد منزلة نفسه، بمجرد ذكر ما عنده إلا بأن يرشده إلى أن يسلك مسلكه في ممارسة العلوم وطول التأمل حتى يصل إلى ما وصل إليه، إن كان صحيح الحدس ثاقب العقل، صافي الذكاء... فما كل ما يرى يقال بل صدور الأحرار قبول الأسرار...”<sup>(175)</sup>.

وهكذا فإن البصيرة أو الحدس الباطنى أو الكشف عند الغزالى ليس إلا ناحية من نواحي نشاط العقل في صورته المتعالية، ذلك أن للعقل ضرورةً من الإمكانيات فيدرج فيها كغريزة مستعدة لقبول العلم ويتدرب فيها العقل العملى (كأنا عملية) والعقل النظري (كأنا منطقية)، وال بصيرة ونور الإيمان، كنقطة نورانية (أو أنا متعالية). ولهذا كان دور العقل أساساً في الوصول إلى طور الكشف، فالغزالى يرتبط بالعقل في سلوك التجربة الصوفية، فما يقضى به يجب عمله واتباعه، وما لا يقضى به يجب الاحتراز منه والابتعاد عنه، فلا بد لكي نسلك طريق التصوف، أن نؤسس النفس أولاً على العلوم العقلية، وهنا فال بصيرة النافذة تتدرج في حجر العقل وتنمو تحت رعايته وإشرافه، كالعصفور الذي ينمو في عشه، فإذا

اشتدت قوائمه وقوى جناحاه ترك عشه وطار محلقاً في الفضاء العريض الواسع ، ومن هنا كان الكشف عقلاً في صورته المتعالية ، وليس خروجاً على العقل ، فكما أن الحس لا يجد كماله إلا في العقل النظري ، فإن العقل النظري لا يتحقق كماله إلا في الكشف أو العقل المتعالي . فالكشف الذي شفي الغزالى به من شكه السفسطائي الشامل ، كان مصطفغاً بالصبغة العقلية الفلسفية ، لهذا كان الكشف برهاناً ، ولكنه ليس برهاناً محراً بنظم الأدلة النظرية ، إنه برهان كشفي جوانى ، يتمرأى على مرآة النفس الصافية بعد طول عناها للتأمل المجرد ، الذي يعني الإصغاء إلى النداء الشفيف لروح الوجود . ومن ثم كان موروث هذا الكشف كونه دليلاً ، لأنـه يؤدى إلى درجة من الفهم والاقتناع والثقة التي تزول معها كل الشكوك ، ويعقبها الاطمئنان في أعماق النفس ، كذلك الاطمئنان الذي في العقل عندما يصل إلى إقامة براهينه في مسألة من المسائل ، فتذهب حيرته ، وتزول اضطراباته ، فهكذا يقين الكشف لا تستقيم معه شبهة خلط أو شك ، وهو نوع من الكشف الفلسفي النوراني ، الذي يعبر عن التجاوز العقلـى لـحد العقل النظـري ، أو تعدى العـقل بصـورـته البرـهـانـية النـظـرـية إلى نـوعـ من العـقـلـانـيـةـ المـتعـالـيـةـ السـامـيـةـ ، التي تـسمـوـ لـتـسبـحـ فيـ أـنـوارـ الـأـلوـهـيـةـ . وبـهـذـاـ يتـحدـدـ العـقـلـ الإنسـانـيـ ، بما هو أـنـاـ منـطـقـيـةـ ، فيـ تـنـاهـيـهـ وـمـحـدـودـيـتـهـ ، بـحـدـودـ الـظـواـهـرـ الـزـمـكـانـيـةـ ، بـحـيـثـ يـدـلـ بـمـحـدـودـيـتـهـ هـذـهـ عـلـىـ أـنـ وـرـاءـ عـقـلاـ ضـرـورـيـاـ خـالـصـاـ ، يـكـونـ إـدـرـاكـهـ شـرـطاـ قـبـلـياـ لـفـاعـلـيـةـ العـقـلـ النـظـرـيـ فـيـ الـعـالـمـ الـظـواـهـرـيـ ، وـمـنـهـ يـتـحـقـقـ الـفـهـمـ وـالـإـدـرـاكـ الـحـقـيقـيـيـنـ ، كـمـاـ يـنـشـرـحـ صـدـرـ الـإـنـسـانـ بـغـلـبـةـ نـورـ الثـقـةـ وـالـيـقـيـنـ الـكـشـفـيـ عـلـيـهـ ، وـيـذـهـبـ الشـكـ ، فـيـصـلـ بـدـورـهـ لـلـعـلـمـ الـيـقـيـنـيـ ، بـأـدـاـةـ الـاسـتـبـصـارـ الـمـعـالـيـةـ الـتـيـ تـحـكـمـ مـعـقـولاتـ الـعـقـلـ النـظـرـيـ وـتـحـدـدـ أـفـاقـهـ وـغـايـةـ مـاـ يـمـكـنـهـ الـوصـولـ إـلـيـهـ مـنـ عـلـومـ وـمـعـارـفـ . إـنـ هـذـهـ عـقـلـانـيـةـ جـديـدةـ الـتـيـ أـثـبـتـ الغـزالـىـ وـجـودـهـاـ عـقـلـياـ وـشـرـعـيـاـ ، إـنـماـ هـيـ عـقـلـانـيـةـ نـورـانـيـةـ مـعـالـيـةـ فـوـقـ عـقـلـانـيـةـ الـعـقـلـ الـإـنـسـانـيـ ،

من حيث كونه عقلاً نظرياً أو أنا منطقية،،، وهنا تصير الميتافيزيقا في تعبيرات النقد، تعبيراً حياً عن المجاوزة، مجاوزة العقل للذاتية المنطقية التي ترتبط بالوجود، إلى الذاتية المتعالية التي تحقق معجزة الإنصات لنداء الوجود، لتحقق في النهاية فهم الوجود، بما هو نور، أو بما هو (نور على نور) بقوله تعالى في آية النور الكريمة. ومما يدل دلالة قاطعة على ارتباط التجربة الغزالية في النقد بالفحوى العقلانية، التي هي امتداد لروح رؤيته على طول كتاباته الفلسفية، أن الغزالى لم ينكر المنهجية الفلسفية على الإطلاق، فقد اعتمدت بالآليات التفكير الفلسفى وعلى رأسها المنطق والرياضيات، ورغم نقده لرؤية (ابن سينا ومعه الفارابى) فقد فرق الرجل في المجال الفلسفى بين نقد المذاهب والارتباط بالمنهج، ففقد أو دحض آراء بعض الفلاسفة، وبيان أغاليط المذاهب، لا يتصف بالمنهجية الفلسفية كلية. ومن هنا أكد الغزالى، حتى في النقد، ضرورة الأخذ بالمنطق واعتباره من المواد الرئيسية في مناهج المسلمين الدراسية، لأن المنطق هو آلة الفكر، ولكي يستقيم الفكر، لابد وأن يكون منطقياً، ومن ثم لابد من تعلم قواعد المنطق وأصوله لكي يستقيم العقل فكريأً، والغزالى يقول في النقد: ”إن من أقسام الفلسفة العلوم الرياضية والمنطقية وهذه لا سبيل إلى مجاحتها بعد فهمها ومعرفتها، وإن ترتبت عليها بعض الآفات فمن بعض الجهلاء. أما الرياضيات فتتعلق بعلم الحساب والهندسة وعلم هيأة العالم، وليس يتعلق شئ منها بالأمور الدينية نفيأً وإثباتاً، بل هي أمور برهانية. وأما المنطقيات: فلا يتعلق شئ منها بالدين نفيأً وإثباتاً، بل هي النظر في طرق الأدلة والمقياس، وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح، وكيفية ترتيبه. وأن العلم إما تصور وسبيل معرفته الحد، وإما تصديق وسبيل معرفته البرهان، وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر...“<sup>176</sup>، ويلاح الغزالى في النقد على سعيه الدؤوب لترسيخ دراسة المنطق والرياضيات بقوله: ”إن الذي يترك المنطق لأن بعض الذين يقولون

بها فلاسفة ضالون ومبطلون إنما يقع في محظور كبير، لأن بعض هؤلاء الفلاسفة قد استدلوا بكثير من آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ، فهل يترك القرآن والحديث لأن هؤلاء استدلوا بهما؟!، وهي عادة ضعفاء العقول يعرفون الحق بالرجال، لا الرجال بالحق، والعاقل يقتدى بقول أمير المؤمنين على ابن أبي طالب رضي الله عنه حيث قال: لا تعرف الحق بالرجال، بل أعرف الحق تعرف أهله...”<sup>177</sup>.

هكذا ينتهي الغزالى إلى تأكيد دور العقل بتحديد دائرة يقينه، وينتهي في تصوره لهذا الدور إلى أن اليقين الكامل لابد وأن يتطلب العلو إلى المدرج الأعلى للعقل، وهو العقل المتعالى، الذي يضئ ولا يضاء، يكشف ولا ينكشف لأنه نور في ذاته، شئ في ذاته، لا يعرف إلا بفعاله وظواهره التي تنجلب على مرآة البصيرة الإنسانية، أو الحدس الباطن، بما هو الأنما المتعالية (الوحدة العليا للعقل الإنساني)، وشرط تحقيق المعرفة اليقينية. وبهذا يحقق الغزالى تكاملية المعرفة الإنسانية التي تتحققها تكاملية مؤلفاته، انطلاقاً من معيار العلم والتهاافت والمعارف العقلية إلى المنقد والإحياء ومشكاة الأنوار.

ومما يدعم وجهة نظرنا لفكرة الغزالى كما بسطناه خلال البحث أن المنهج العلمي ذاته يقوم أساساً على النسبية، ومن ثم فهو لا يستبعد المطلق والمتعالي من مجال المعرفة إلا بإعلان عجزه عن إدراكه. وإذا كان العقل النظري يتعلق بكل ما هو نسبي زمكاني، فهو لابد وأن يكون محدوداً بهذه الحدود النسبية، ومن ثم فلا يستبعد وجود ما هو متعال، لأن الشيء لا يحد نفسه، لأنه لابد وأن يحده غيره، ولابد لهذا الغير بما هو حد له، أن يكون شرطاً جوهرياً في تتحققه، ولما كان العقل النظري نسبياً، فهو محدود بما هو غيره، أي بما هو لا نسبي، أي المطلق والمتعالي وهنا يصير المتعالي شرطاً في تتحقق نسبية العقل النظري بما يحمله من قوانين تحدد هويته. وهذا هو عين ما يقوله الغزالى في اكتشافه للأنا المتعالية

باعتبارها حداً لأنـا المنطقية وشرطـاً ضروريـاً لتحقـيقـها. وهـكـذا تكون نـسـبيةـ العـلـمـ وـنـسـبـيـةـ العـقـلـ النـظـريـ اـعـتـرـافـ ضـمـنـيـ بـوـجـودـ الـبعـدـ المـتـعـالـ لـهـماـ وبـصـفـةـ عـامـةـ بـوـجـودـ الـمـطـلـقـ. ولـيـسـ عـجـيبـاـ أـنـ يـقـرـرـ هـامـلـتوـنـ الفـيـلـيـسـوـفـ الإـنـجـليـزـيـ بـعـدـ الغـزالـيـ بـقـرـونـ أـنـ الـمـعـرـفـةـ الـبـشـرـيـةـ نـسـبـيـةـ سـوـاءـ مـنـ حـيـثـ كـوـنـهـاـ تـقـوـمـ بـيـنـ حـدـيـنـ يـجـمـعـ بـيـنـهـمـاـ فـيـ الـحـكـمـ أـوـ تـقـوـمـ بـيـنـ ذاتـ عـارـفـةـ وـمـوـضـوـعـ مـعـرـوـفـ، وـهـيـ كـلـهـاـ "ـنـسـبـ"ـ إـذـاـ حـاـولـنـاـ رـفـعـهـاـ مـحـوـنـاـ كـلـ مـعـرـفـةـ،ـ فـإـنـهـ يـقـرـرـ أـنـ لـابـدـ مـنـ الـاعـتـرـافـ بـالـمـطـلـقـ أـوـ بـالـمـتـعـالـ لـأـنـ أـيـ مـوـضـوـعـ مـعـرـوـفـ مـنـ حـيـثـ أـنـهـ "ـمـشـرـوـطـ"ـ،ـ فـلـابـدـ وـأـنـ يـكـوـنـ مـرـدـوـدـاـ إـلـىـ "ـلـاـ مـشـرـوـطـ"ـ،ـ وـهـذـاـ يـنـطـبـقـ عـلـىـ الـوـجـودـ وـالـمـعـرـفـةـ،ـ فـلـابـدـ مـنـ إـثـبـاتـ بـعـدـ مـطـلـقـ أـوـ مـتـعـالـ بـالـنـسـبـةـ لـعـرـفـتـنـاـ النـظـرـيـةـ الـمـحـدـودـةـ وـالـنـسـبـيـةـ يـكـوـنـ شـرـطـاـ لـهـاـ غـيـرـ مـشـرـوـطـ<sup>(178)</sup>ـ.ـ وـمـنـ نـاحـيـةـ أـخـرـىـ فـإـنـ هـرـبـرـتـ سـبـنـسـرـ يـرـىـ اـسـتـحـالـةـ وـصـولـ الـعـقـلـ إـلـىـ مـعـرـفـةـ مـطـلـقـةـ لـاـنـ كـلـ فـعـلـ مـنـ أـفـعـالـ الـعـقـلـ لـاـ يـمـكـنـ أـنـ يـكـوـنـ وـاضـحـاـ إـلـاـ بـتـوـافـرـ عـنـاصـرـ ثـلـاثـةـ هـيـ التـماـيـزـ وـالـتـشـابـهـ وـالـعـلـاقـةـ،ـ وـهـوـ مـاـ يـنـتـهـيـ مـعـهـ إـلـىـ القـوـلـ بـأـنـ النـسـبـيـ لاـ يـمـكـنـ تـصـوـرـهـ إـلـاـ إـذـاـ تـصـوـرـنـاـ وـجـودـ عـلـاقـةـ بـيـنـهـ وـبـيـنـ آـخـرـ غـيـرـ نـسـبـيـ،ـ أـيـ الـمـتـعـالـ أـوـ الـمـطـلـقـ.ـ وـعـلـيـهـ اـسـتـدـلـ سـبـنـسـرـ عـلـىـ أـنـ قـوـانـينـ الـفـكـرـ الـتـيـ تـحـظـرـ عـلـيـنـاـ تـكـوـينـ تـصـوـرـ عـنـ الـوـجـودـ الـمـطـلـقـ،ـ هـيـ بـعـيـنـهاـ الـتـيـ تـوجـبـ عـلـيـنـاـ التـسـلـيمـ بـوـجـودـهـ،ـ بـلـ وـالـتـسـلـيمـ بـأـنـ هـنـاكـ حـدـاـ أـعـلـىـ لـعـرـفـتـنـاـ يـكـوـنـ شـرـطـاـ لـتـحـقـيقـهـاـ،ـ بـيـنـمـاـ يـكـوـنـ هـوـ فـيـ ذـاـتـهـ غـيـرـ مـشـرـوـطـ<sup>(179)</sup>ـ.ـ وـهـذـهـ دـلـالـاتـ عـلـىـ الـطـرـيـقـ تـوـمـئـ بـحـقـيـقـةـ مـاـ فـصـلـنـاهـ فـيـ دـاخـلـ هـذـاـ الـبـحـثـ مـنـ اـنـتـقـالـ الـتـجـربـةـ الـنـورـانـيـةـ عـنـ الـإـمـامـ الغـزالـيـ مـنـ الـأـنـاـ الـمـنـطـقـيـةـ إـلـىـ الـأـنـاـ الـمـتـعـالـيـةـ فـيـ صـورـةـ تـعـبـرـ عـنـ تـكـامـلـيـةـ الـمـضـمـونـ الـعـقـلـيـ وـالـصـوـفـيـ فـيـ تـجـربـةـ الغـزالـيـ بـمـاـ يـعـنـيـ أـنـ الـكـشـفـ الصـوـفـيـ هـوـ الـحدـ الـضـرـوريـ الـأـعـلـىـ لـرـؤـيـ الـأـنـاـ الـمـنـطـقـيـةـ الـتـيـ هـيـ فـيـ ذـاـتـهـاـ مـشـرـوـطـةـ بـشـرـوـطـهـ مـنـ حـيـثـ كـوـنـهـ أـنـاـ مـتـعـالـيـةـ.ـ وـفـيـ الـوـاقـعـ فـإـنـ مـاـ لـاـ نـسـتـطـيـعـ فـهـمـهـ،ـ إـنـمـاـ هـوـ إـثـبـاتـ ضـمـنـيـ لـكـوـنـهـ مـوـجـودـاـ،ـ ذـلـكـ أـنـهـ يـسـتـحـيلـ عـلـيـنـاـ أـصـلـاـ تـصـوـرـ أـنـهـ لـيـسـ هـنـاكـ

موضوع معرفتنا سوى الظواهر دون أن نتصور في نفس الوقت موجوداً تكون هذه الظواهر ممثلاً له ، وبالتالي فكما أن آيات الكون الظاهرة تدل بذاتها على وجود الله تعالى ، فإن معارف العقل النظرية إنما هي ظاهرات تدل في ذاتها على وجود الأنبا المتعالي أو العقل المتعالي كشيء في ذاته ، أو كنور يضيء ولا يضاء كما بینا خلال هذا البحث .

تم بحمد الله تعالى وفضله



اهو امش



<sup>١</sup> — ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثاني، تحقيق د. سليمان دنيا، مصر 1958م، ص 319، المباحثات: نشره د. عبد الرحمن بدوى في كتابه أرسطو عند العرب، وكالة المطبوعات بالكويت، ط 3، 1978م، ص 133 وما بعدها، قارن فخر الدين الرازى: المباحثة الشرقية، في جزئين، طبعة حيدر آباد 1945م، ج 2، ص 353.

<sup>2</sup> — الغزالى: ملوك النظر (في المنطق) ضبطه وصححه محمد بدرا الدين النساعى، دار النهضة الحديثة، بيروت — لبنان، 1966، ص 26 وما بعدها، قارن أيضاً ص 57 وما بعدها.

<sup>3</sup> — الغزالى: تهافت الفلسفه، تحقيق و تقديم د. سليمان دنيا، مجموعة ذخائر العرب (15)، دار المعارف بمصر، ط 6، بدون تاريخ، ص 182.

<sup>4</sup> — الغزالى: معيار العلم (في فن المنطق)، تحقيق محى الدين الكردى، المطبعة العربية بمصر، ط 2، 1937، ص 122، الحارت المحاسبي: العقل وفهم القرآن، نشره حسين القوتلى، دار الفكر، بيروت، 1971م، ص 201 وما بعدها. حيث يقول المحاسبي معبراً عن معانى العقل: "أما ما هو المعنى في الحقيقة لا غيره: فهو غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطلعوا عليها من أنفسهم برؤية ولا بحس ولا ذوق... وإنما عرضهم الله إياها بالعقل منه، فالعقل غريزة جعلها الله عز وجل في المتحدين من

عباده، وأقام به على البالغين الحجة... فهو غريزة لا يعرف إلا بفعاليه في القلب والجوارح، ولا يقدر أحد أن يصفه في نفسه ولا في غيره...”<sup>5</sup>

— الحارت المحاسبي: العقل وفهم القرآن ص 201، الغزالى: محك النظر، ص 26 وما بعدها.

<sup>6</sup> — السبکى (تاج الدين): طبقات الشافعية الكبرى، القاهرة 1324هـ.

<sup>7</sup> — Macdonald (D. B.): The life of Al – Ghazali with especial referance to this religious experience and opinions, journal of American oriental studies, xx, (1899), pp. 71 – 132, Montgomery Watt, (W.), Muslim Intellectual: A study of Al- Ghazali, Edinburgh univ. press, 1963

= عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملائين، بيروت 1972.

د. سليمان دنيا: الحقيقة في نظر الغزالى، دار المعارف بمصر، 1965م، محمد رضا: الغزالى حياته و مصنفاته، القاهرة 1924م، عبد الدائم البقرى: اعترافات الغزالى أو كيف أرخ الغزالى لنفسه، مصر 1943م.

<sup>8</sup> — الغزالى: النقد من الضلال، في مجموعة رسائل الإمام الغزالى، منشورات محمد على بيضون، وضع حواشيه وقدم له أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط 1994م، مجموعة رقم 7 ص 64-59

<sup>9</sup> — المصدر السابق: ص 32 وما بعدها.

= CF. Mustafa Mahmoud Abu sway: Al – Ghazali's "spiritual crisis" reconsidered – Al shjara , Kula lumpur, 1996 , p. 81

<sup>10</sup> — المصدر السابق: ص 62 وما بعدها، قارن ص 56 وما بعدها.

<sup>11</sup> – Ref. M. M. Abu sway: Al – Ghazali , Ibid. , p. 90.

وهو يذكر أن البعض لم يكن دقيقاً في رؤيته لهذا الموقف، لأنه افتقد الرجوع إلى كتاب المنقذ ذاته ودراسته هذا أولاً، وثانياً رؤيته المنهجية لأحداث الشك التي وقعت للغزال وأربكته في أزمنته الثانية، مع أنها قد حدثت في شبابه كما ذكر أن نكييمورا أحد المتخصصين في الغزال سهل الأمر مما لا يؤدى إلى أي التباس في الفهم.

<sup>12</sup> – راجع مثلاً د. عبد الرحمن بدوى: مؤلفات الغزال، ط 2 الكويت 1977.

<sup>13</sup> – الغزال : ميزان العمل ، ط القاهرة 1926م ، ص 216.

<sup>14</sup> – قارن ميزان العمل ، معيار العلم ، تهافت الفلاسفة ، ثم انظر مراجع القدس والمقصد الأسمى والمنقذ من الضلال ، وفيها تبدو مراجعة الغزال لما سبق أن كتبه ، فيجدد روح القضايا ويعيد فهم ما قال وأثبتت ، وبعد اهتدائه للكشف الصوفي ألف معارج القدس والمقصد الأسمى بعد المنقذ ، وبرغم قوله أن العقل ليس له مجال في مسائل ما وراء الطبيعة ، أكثر من إثبات ذات الرسل ، والنظر في دليل العجزة ، وما وراء ذلك فالعقل معزول عنه بالكلية ، راجع المقصد الأسمى ص 37 (من ط القاهرة 1926) فهل ينتقض الغزال ما قاله بالأمس ، كلا والدليل على ذلك أنه عندما تحدث عن هذه النظرة العقلية بين مسائل كشفية حدسية خاصة بالمعاينة القلبية ، وليس نتاجاً للعقل وضح في الكتاب صلة الكشف بالعقل ، فقال : "إن العقل لا يصطدم مع الكشف في شيء ، غاية ما هنالك أن العقل لضعفه وقصوره يعجز أحياناً عن أن يبدى الرأى في مسألة ما ، فيسعفه الوحي والإلهام بتبنيها ، فتارة يدرك العقل وجهاً الحكمة فيها وهنا يستطيع أن يشد أزر الوحي والإلهام بما يملكه من فنون الأدلة الفكرية ، وتارة أخرى لا يدرك وجه الحكمة ، فيقف صامتاً لا يملك المساعدة ، وليس معنى هذا القول باستحالة المسألة عنده ، ففرق كبير بين ما يعجز العقل عن إدراكه

وبين ما يدرك وجه استحالته" فالرجل لا يستغنى عن العقل، بل يجعله كلما أمكن شارحاً للإلهام والكشف، قارن أيضاً معاجز القدس.

<sup>15</sup> – راجع ابن طفيل: حى ابن يقطان، قدم له وحققه د. فاروق سعد، منشورات دار الآفاق الجديدة بالمغرب، ط 5، 1992م ص ص 113 – 116 ، السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ج 4، ص 132، د. زكى مبارك: الأخلاق عند الغزالى ص ص 18 – 42، قارن د. عابد الجابرى: مقدمة فصل المقال لابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية 1997 م ص 21 وص 40.

= and also see for example, Macdonald "The life of Al - Ghazali" journal of American oriental studies, xx, (1899), pp. 71 – 132, and MacCarthy, "Freedom and fulfillment", An Annotated translation of Al –Ghazali's Al- Munqith min Al – Dalal and other relevant works of Al – Ghazali, Boston, Twanye publishers, 1980.

<sup>16</sup> – د. عابد الجابرى: مقدمة فصل المقال لابن رشد، الواقع إن رأى الجابرى عن تهاافت الغزالى لا يخرج عن دأبه الدائم في وصمه للفكر الإسلامى في الشرق بالجمود والتعسف واللاعلمية والمعاداة للحرية، ولغيابوعى الرجل الحضارى نجده يرد الفكر المشرقى خاصة عند الغزالى إلى الأفكار الهرمىسة والفنوصية القديمة متناسياً التشابه الظاهري بين النصوص، وغافلاً عن ظاهرة التشكيل الكاذب (pseduomorphism) بين الحضارات، وهذا لتحقيق مقولته الكلية القبلية التي قيدت كل رؤاه الفكرية، وأعنى بها القطيعة المعرفية أو الأبستمولوجية المطلقة، فلا بد أن يكون هناك قطيعة معرفية مطلقة بين المشرق والمغرب، حتى يصير المشرق على حد فهمه – عالمة على نكوص الأمة، إذ يقوم في نظره على عقل غنوسي في أفكاره، فيضحى بالعقل الذي عليه بناء الحضارة في سبيل المعرفة الأخرى، التي لا تقيم علمًا، ومن ثم يصبح المشرق كما قلت أدلة

للنكوص بل والتبعية، وعندئذ يصير المغرب ومثاله ابن رشد، علامة على نهوض الأمة لأن فكره يقوم على منهجية العقل البرهانى الذى عليه قيام النهضة ومثاله أوربا التي نهضت ابتدأً من الأندلس في المغرب الإسلامي، ونسى أن ابن رشد نشأ في طور انهيار الحضارة الإسلامية، أعني في طور مدنيتها، وارتدى إلى مفهوم العقل بمعناه الأرسطي، ضارباً بما توصل إليه الغزالى من منظومة العقل عرض الحائط، وهى المنظومة التي تبدأ بالآنا الحسية فالآنا المنطقية، وهو ما فجر ينابيع النهضة في شريان العقل الأوروبي الذي أصابه الخمول والكسل. وحكم الجابرى لا يقوم على أدلة عقلية مقنعة وواضحة، وإنما يقوم على القصور والتجنى الذي لا يمكن تبريره، فالرجل دجماطيقى النزعة، نقل مقوله القطيعة المعرفية المطلقة عن (باشلان) بمنطقه المتعسف، وطبقها على رؤاه الخاصة، فجاءت تلك الرؤى في كثير من الأحيان مفككة الأوصال لا تستقيم على روابط حقيقة، وإن كانت تبدو للقراءة الأولى مرتبطة بشئ من الاتساق المنطقي. راجع د. عابد الجابرى : نقد العقل العربى ، التكوين <sup>1</sup> ، البنية <sup>2</sup> ، دراسات الوحدة العربية ط <sup>5</sup> بيروت 1991م ، ط 4 بيروت 1994م على التوالى.

<sup>17</sup> – هو تعبير عبد الغافر الفارسى معاصر الإمام الغزالى، راجع السبکى ، طبقات الشافعية الكبرى ، ج 6 ، ص 209.

= CF. Also Abu sway, Ibid, p. 90.

<sup>18</sup> – راجع الغزالى : المنقذ من الضلال ، ص 48 ، وقد علق الشهيرستانى في كتابه الملل والنحل على مذهب التعليم والمسى بالباطنية ، بأنه عقيدة فرقية تنسب نفسها إلى إسماعيل ابن جعفر الصادق ، وقد ظهر هذا المذهب في بدايته في شكل ديني خالص ، حيث قرر أن لكل ظاهر باطنًا ، ولكل شرع تأويلاً ، وعرف بأسماء عديدة مثل القرامطة والمزدكية والملحدة ، وقالوا عن الله تعالى : "إنما لا نقول هو موجود ولا موجود ، ولا عالم ولا جاھل ..." – تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً – وإذا كان منشأ هذه الفكرة دينياً ، إلا أنها نحت بعد ذلك منحى سياسياً واضحاً ، بإشاعتھا

فكرة الإمام المعموم، مما دفع نظام الملك إلى الاستعانة بالغزالى للرد عليها، لما رأى خطورها على الخلافة. الشهيرستانى : الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلانى ، في مجلدين ، مطبعة البابى الحلبي ، القاهرة 1979م، ط 2، ص 191 ، راجع الغزالى ، المنقذ من الضلال ، هامش 1 ، ص 48.<sup>19</sup>  
 – ابن كثير: البداية والنهاية، في 14 جزء، ط 12، القاهرة 1932م، ص 148 وما بعدها (وصف سنوات 484 هـ إلى 488 هـ).

<sup>20</sup>– Macdonald “The life of Al – Ghazali” p. 92.

<sup>21</sup>– MacCarthy, “Freedom and fulfillment”, p. 30 and etc...,

= قارن د. جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية، بيروت 1995م، ص 405 (حيث يصدق على حقيقة دلالة كتاب المنقذ).

= and CF. , Jabre, F.: La notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologique, historique, Paris urin 1958 , and its trans., to English by S. Sheikh, the octagon press, London 1981, under title (The notion of certitud) according to Al Ghazali and its psychological and historical origines.

= and also Campamini, M. Al – Ghazali , in S. H. Nasr and Oliver Leaman (Eds.) History of Islamic Philosophy, Rourtedge, ch. 19, pp. 258 – 294

( وهو يناقش حياة الغزالى بشئ من التفصيل )

= and also Nakamura Kojiro: an approach to Ghazali's conversion , jounal of the American oriental society 1963 v. 21, pp 46 – 59

( وهو يفسر ما يدعوه وات بالأزمة الحضارية كأساس وخلفية لتحول الأمام الغزالى)

<sup>22</sup>– Montgomery Watt, (W.), Muslim Intellectual: A study of Al- Ghazali , p. 140.

<sup>23</sup>– Margaret Smith: Al- Ghazali , the mystic, London , Luzac, 1944 , p. 23.

<sup>24</sup>– Nakamura Kojiro: an approach to Ghazali's conversion , p. 49.

<sup>25</sup>– عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ص 494 وما بعدها، وهو يشير نacula عن أحد الدوريات الطبية (A text book of the practice of medicine, ed. By F.W. price, Oxford, London 1947) إلى أن الكنفظ أو الغنفظ هبوط في قوى الجسم والعقل ينتج عنه اضطراب نفسي يتسم بالقلق، ويردء إلى العوامل الوراثية، وبأنه يظهر على إثر صدمة نفسية.

<sup>26</sup>– Ref. M. M. Abu sway: Al – Ghazali , Ibid. , p. 90.

<sup>27</sup>– ابن كثير: البداية والنهاية، ج 12 ، ص 144 (أحداث 486 هـ).

<sup>28</sup> – راجع ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، القاهرة 1949م، ج 2 ، ص 157 وما بعدها (رقم 145).

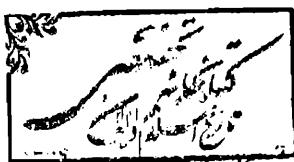
<sup>29</sup> – المصدر السابق : (رقم 140).

<sup>30</sup> – المصدر السابق : (رقم 217)، وقارن ابن كثير: البداية والنهاية، ج 11 ص 229 وما بعدها (أحداث عام 334هـ).

<sup>31</sup> – المصدر السابق : (رقم 290).

<sup>32</sup> – المصدر السابق: ج 4 ، (رقم 604)، ويتحدث ابن خلكان كذلك عن شقيق البلاخي الذي تنازل عن ممتلكاته وأخذ نفسه بالسعى للمعرفة، راجع ج 2 رقم 276، كما ذكر أحمد الغزالي الأخ الأصغر لأبي حامد في الجزء الأول تحت رقم 37، راجع في كل ما تقدم بخصوص الصوفية المذكورين في المتن: الغزالي، المنقذ ص 57 وما بعدها (المتن والهامش).

- <sup>33</sup> — راجع السبكي: المصدر السابق، ج 6، ص 195، حيث أن معلم الغزالى في جرجان كان أبو نصر الإسماعيلي واسمه الكامل هو محمد ابن أحمد ابن إبراهيم ابن إسماعيل، توفي 405 هـ، 1014 م، والأستاذ الفعلى هو إسماعيل ابن مساعدة ابن أحمد ابن إبراهيم ابن إسماعيل، توفي 477 هـ، 1087 م، قارن محمد رضا: الغزالى حياته وصفاته ص 6.
- <sup>34</sup> — د. سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالى، ص 20، السبكي: المصدر السابق، ج 6، ص 196، حيث ذكر أن العلامة الجويني إمام الحرمين، كان يطلق على الغزالى محيط المعرفة.
- <sup>35</sup> — راجع الغزالى: المنقذ (الطبعة المذكورة آنفًا)، ص ص 59 – 64.
- <sup>36</sup> — المصدر السابق: ص 58
- <sup>37</sup> — المصدر السابق: الموضع السابق.
- <sup>38</sup> — المصدر السابق: ص 71، د. سليمان دنيا، الحقيقة عند الغزالى، ص 56.
- <sup>39</sup> — المصدر السابق: ص 25 وما بعدها.
- <sup>40</sup> — المصدر السابق: ص 26 وما بعدها.
- <sup>41</sup> — Ref. Macdonald “The life of Al – Ghazali” p. 92.
- <sup>42</sup> — د. عبد الرحمن بدوى: خريف الفكر اليونانى، ط 5، وكالة المطبوعات بالكويت، 1979 م، ص ص 69–85.
- <sup>43</sup> — راجع فيكتور شلحت اليسوعى: مقدمة القسطاس المستقيم للغزالى، المطبعة الكاثوليكية، لبنان 1959 م، ص 26 وما بعدها.
- <sup>44</sup> — الغزالى: المنقذ، ص 30.
- <sup>45</sup> — الغزالى: إحياء علوم الدين، في خمسة أجزاء، تقديم د. عامر النجار، تحقيق محمد عبد الملك الزغبي، دار المنار ومكتبة فياض، القاهرة، بدون تاريخ، ج 1، ص 159.
- <sup>46</sup> — الغزالى: المنقذ ص 42.
- <sup>47</sup> — المصدر السابق: ص 34.



<sup>48</sup> المصدر السابق: ص 25.

<sup>49</sup> المصدر السابق: ص 71.

<sup>50</sup> فيكتور شلحت اليسوعي: مقدمة القسطاس المستقيم للغزالى، ص 27 نقلًا عن:

Bouygés, M., sur publications relatives à Al Chazali, in mélange, M.S.I.t. VIII, fasc. 8, Beyrouth, 1922.

<sup>51</sup> الغزالى: المنقد، ص 48.

<sup>52</sup> المصدر السابق: ص 66.

<sup>53</sup> المصدر السابق: الموضع السابق.

<sup>54</sup> المصدر السابق: الموضع السابق.

<sup>55</sup> د. سيد حسين نصر: الصوفية بين الأمس واليوم، ترجمة كمال البازجى، بيروت، بدون تاريخ، ص 96 حيث يرى أن الكشف الصوفى يعبر عن المقام الذى لا وجود فيه لأى حجاب بين الله تعالى وقلب الصوفى، وفيه ينكشف كل شئ في الأرض والسماء لعين قلبه، حيث تتفجر المعرفة على نحو كشفي داخلى في صورة البصيرة والتجليات الوجودانية التي تزال عنها الحجب كما قال كارادفو في كتابه الغزالى الذي ترجمه عادل زعيمتر لل العربية وطبعته المؤسسة العربية للدراسات والنشر في بيروت 1984م، ص 183 وما بعدها، غير أننا نلاحظ أن الغزالى يتكلم عن نور إلهى أعاد له الثقة في العقل.

<sup>56</sup> الغزالى: أحیاء علوم الدين، ج 5، ص 30.

<sup>57</sup> المصدر السابق: ج 4، ص 574.

<sup>58</sup> المصدر السابق: الموضع السابق، راجع في معنى المجاوزة مارتن هيدجر: ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرلن وماهية الشعر، ترجمة فؤاد كامل، محمود رجب، راجعه د. عبد الرحمن بدوى، دار الثقافة القاهرة 1974.

<sup>59</sup> الغزالى: معيار العلم، ص 142.

<sup>60</sup> ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثاني، ص 319 ومل بعدها، قارن ابن سينا: كتاب الشفاء، القسم الأول (الإلهيات) تحقيق الألب قنواتي، محمد يوسف موسى، راجعه د. إبراهيم مذكور، القاهرة، 1960م، ص 281، وأيضاً الإلهيات ج 1، المقالة الأولى (فصل في الدلالة على الموجود والشئ وأقسامهما)، طبعة حجر طهران، ص 26 وما بعدها، وأيضاً الإلهيات تحقيق آية الله حسن زاده الآملی، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي ط 1، قم إيران، 1418 هـ / ص 39 وما بعدها، حيث يقول ابن سينا: "إن الموجود، والشئ، والضروري، معانيها ترتسم في النفس ارتساماً أولياً، وليس الارتسام مما يحتاج إلى أن يجلب بأشياء أعرف منها، فإنه كما في باب التصديقات مبادئ أولية يقع التصديق بها لذواتها، ويكون التصديق بغيرها، بسببها...", ابن سينا كتاب الشفاء، القسم السادس (النفس) بتحقيق الألب قنواتي، سعيد زايد، مراجعة د. إبراهيم مذكور، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة 1975، ص 225 وما بعدها، (النفس) من كتاب الشفاء، طبعة المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1982م، ص 251، راجع أيضاً د. إبراهيم مذكور: الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف بمصر 1976، ط 3، 1976، ص 146 وما بعدها.

<sup>61</sup> الدور الفلسفی : (vicious circle) هو تعريف شئ أو البرهنة عليه بشئ آخر لا يمكن تعريفه أو البرهنة عليه إلا بالأول، ويقول الجرجانی في تعریفاته (مادة الدور)، أن الدور يعني "توقف الشئ على ما يتوقف عليه ... والفرق بين الدور وبين تعريف الشئ بنفسه هو أن الدور يلزم تقدمه عليها إن كان صريحاً، كما يتوقف أ على ب، أو إن كان دوراً مضمراً فيتوقف عليه بمراتب، كما يتوقف أ على ب، وب على ج، وج على أ، وفي تعريف الشئ بنفسه يلزم تقدمه على نفسه بمرتبة واحدة "، الجرجانی: تعریفات، ط مصطفی البابی الحلبي، القاهرة 1938م ص 94، راجع أيضاً د. جميل صليبا: المعجم الفلسفی ، المجلد الأول دار

الكتاب اللبناني، بيروت، ط ١، ١٩٧١ ص ٥٦٦، حيث يقول: "الدور في اللغة عود الشئ إلى ما كان عليه، والدور في المنطق علاقة بين حدين يمكن تعريف كل منهما بالآخر، أو علاقة بين قضيتيين يمكن استنتاج كل منهما من الأخرى، أو علاقة بين شرطين يتوقف ثبوت أحدهما على ثبوت الآخر"

<sup>٦٢</sup>- ابن سينا: لباب الإشارات، شرح فخر الدين الرازي، تحقيق د. أحمد حجازى السقا، مكتبة الكليات الأزهرية بمصر، ط ١، ١٩٨٦ م، ص ١١٦.

<sup>٦٣</sup>- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثاني، ص ٣١٩، كتاب الشفاء، القسم الأول (الإلهيات)، طبعة القاهرة ١٩٦٠ م، ص ٢٨١، حيث يصوغ ابن سينا الدليل كما يلى: "لو خلق الإنسان دفعة واحدة، وخلق متباين الأطراف، ولم يبصر أطرافه، واتفق أن لا يمسها ولا تماست، ولم يسمع صوتاً... وجهل وجود أعضائه، ويعلم وجود انتهائه شيئاً مع جهل جميع ذلك، وليس المجهول بعينه هو العلوم، وليس الأعضاء لنا في الحقيقة إلا كالثياب".

<sup>٦٤</sup>- المصدر السابق: الموضع السابق.

<sup>٦٥</sup>- ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو لامصرية بالقاهرة، بدون تاريخ، التأمل الثاني، ص ٩٤، بنفس الكتاب تحت عنوان "تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى" ترجمة د. كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط ٣، ١٩٨٢م، ص ٧٠.

<sup>٦٦</sup>- ابن سينا: التعليقات، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣م، ص ١٦١، وجدير بالذكر هنا، أن ديكارت دون شك قد اطلع على شرح معنى الجوهر العقلى، بصورة أوضح، كما هي عند الرازي، في كتابه المباحث الشرقية، لأن هذا الشرح يرتبط بالاعتراضات والردود على هذا التحديد القائم على المطابقة بين

وجود العقل وما هيته، وهذا الاعتراضات والردود ذاتها تكررت بعينها في فلسفة ديكارت، مما يدل من جديد على أن ديكارت تبني مذهب ابن سينا ابتداءً من الشك حتى إثبات تعين الأنـا المنطقية (النفس من حيث كونها قائمة على مبادئ منطقية كالهوية وعدم التناقض) ومتغيرتها للجوهر المادي، بعد أن خلط بين مذهبـي ابن سينا والغزالـي، وهو ما أكدـه المستشرق الإيطالي (فولارـني) وكذلك الأـستاذ (تيـكـنـيـكـ) بجامعة كمبرـيدـجـ، كما ألمـحـ إلى ذلك دـ. محمد سعيد الشـيخـ في كتابـهـ

Ref. M. Saeed Sheikh: Islamic phlosophy , the Octagon Press London, 1982, p. 77. and ref. Also, W. kneale: The development of logic, London , Oxford, 1961, p. 320

وراجـعـ أيضاً سلفـادـورـ غـومـتـ نـوـفالـسـ: الفـلـسـفـةـ الإـسـلـامـيـةـ وـتأـثـيرـهـاـ الحـاسـمـ فيـ قـرـكـ الغـرـبـ أـثـنـاءـ العـصـورـ الـوـسـطـىـ، تـرـجـمـةـ عـثـمـانـ الـكـعـاـكـ، الدـارـ الـتـوـنـسـيـةـ لـلـنـشـرـ 1977ـمـ، رـاجـعـ مـثـلاـ صـ 97ـ، دـ. مـحـمـودـ حـمـدـيـ زـقـزـوقـ:ـ المـنهـجـ الـفـلـسـفيـ بـيـنـ الـغـزاـلـيـ وـديـكـارتـ، مـكـتبـةـ الـأـنـجـلوـ الـمـصـرـيـةـ طـ 2ـ 1981ـمـ، فـعـلـاقـةـ دـيـكـارتـ بـالـغـزاـلـيـ وـابـنـ سـيـنـاـ لـمـ تـعـدـ مـجـهـوـلـةـ، فـالـدـرـاسـاتـ الـحـدـيـثـةـ تـؤـكـدـ نـقـلـ دـيـكـارتـ عنـ الـغـزاـلـيـ وـابـنـ سـيـنـاـ حـرـفـيـاـ، كـماـ أـنـ الـعـلـاقـةـ بـيـنـ الـغـزاـلـيـ وـكـانـطـ لـيـسـتـ بـعـيـدةـ عـنـ ذـلـكـ وـهـوـ أـمـرـ يـحـتـاجـ إـلـىـ درـاسـةـ تـفصـيلـيـةـ وـعـمـيقـةـ، تـظـهـرـ الـعـلـاقـةـ الـحـقـيقـيـةـ بـيـنـ كـانـطـ وـالـغـزاـلـيـ، وـالـذـيـ يـكـادـ يـكـونـ نـقـدـ الـعـقـلـ الـخـالـصـ أـوـ المـجـرـدـ عـنـ كـانـطـ مـؤـسـساـ عـلـىـ نـفـسـ التـحـلـيـلـاتـ وـالـقـضـائـاـ الـتـيـ قـامـ عـلـيـهـاـ تـهـافـتـ الـفـلـاسـفـةـ عـنـ الـغـزاـلـيـ، وـالـفـرقـ هوـ إـعادـةـ كـانـطـ تـركـيبـ الـقـضـائـاـ بـالـمـصـطـلـحـاتـ الـحـدـيـثـةـ.

=Ref. S. Körner: Kant, Ch. 5, the source of the ideas of pure reason and absolute metaphysical judgement pp. 106 – 120

وراجع أيضاً د. محمد ياسين عرببي، مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، بدون تاريخ ص 106، وله يرجع الفضل في نحت مصطلحات الأنما المنطقية والحسية والمعالية في التعبير عن أطوار العقل.

<sup>67</sup>- راجع النص الذي يشير إليه هامش 61 من هذا البحث نقاً عن لباب الإشارات لابن سينا بشرح فخر الدين الرازي ص 100.

<sup>68</sup>- كانط: نقد العقل المضى، ترجمة د. موسى وهبه، مركز الإنماء القومى، لبنان، بدون تاريخ ص 100.

= and Kant: An commentary to Kant's critique of pure reason, by Kemp Smith, Edi., 2, Macmillan Press, London and M. S. A., 1979, p. 208 (Ch. Deduction of the pure concepts of the understanding )

قارن أيضاً د. عبد الرحمن بدوى: إمانويل كنت، وكالة المطبوعات، الكويت ط 1، 1977 ص 217

= Ref. M. Saeed Sheikh: Islamic philosophy , p. 114 ... etc.

<sup>69</sup>- ابن سينا: التعليقات، ص 79.

<sup>70</sup>- ابن سينا: الشفاء (الإلهيات)، طبعة قم بإيران، ص 40 وما بعدها.

<sup>71</sup>- المصدر السابق: ص 41.

<sup>72</sup>- فخر الدين الرازي: المباحث الشرقية، مكتبة بيدار، قم بإيران، ط 2، 1411 هـ، ج 1، ص 373 وما بعدها.

<sup>73</sup>- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات (القسم الثاني) ص 245.

<sup>74</sup>- المصدر السابق: ص 332، قارن ص 320 وشرح الطوسي للنص، ابن سينا، المباحثات ص 133، الغزالى: معيار العلم، ص 152.

<sup>75</sup>- ابن سينا: التعليقات، ص 132.

<sup>76</sup>- المصدر السابق: الموضع السابق وما بعده.

- <sup>77</sup> المصدر السابق: ص 148.
- <sup>78</sup> الفارابي: عيون المسائل (في ثمانية رسائل للفارابي)، مطبعة السعادة بمصر، ط 1، 1907، ص 23.
- <sup>79</sup> ابن سينا: التعليقات، ص 150.
- <sup>80</sup> ابن سينا: الإشارات والتنبيهات (الفسم الثالث، الإلهيات) ط 3، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ، ص 4.
- <sup>81</sup> فخر الدين الرازي: المباحث المشرقية، مكتبة بيدار، قم بإيران، ط 1، ج 2، ص 32.
- <sup>82</sup> ابن سينا: كتاب النجاة، نقحه وقدم له د. ماجد فخرى، دار الآفاق بيروت، 1985م، ص 272.
- <sup>83</sup> ابن سينا: التعليقات، ص 77.
- <sup>84</sup> المصدر السابق: ص 70.
- <sup>85</sup> الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق د. ألبير نصري نادر، دار الشرق بيروت، ط 5، بدون تاريخ، ص 49.
- <sup>86</sup> ابن سينا: التعليقات، ص 62.
- <sup>87</sup> ابن سينا: الإشارات والتنبيهات (القسم الثالث، الإلهيات)، ص 55.
- <sup>88</sup> ابن سينا: النجاة، ص 265.
- <sup>89</sup> راجع د. عادل محمود بدر: قدم العالم بين ابن سينا وفخر الدين الرازي، دار الحضارة للطباعة والنشر بطنطا، 1998م، ص ص 31 – 32، وفي المذهب السينوي، راجع ص ص 9 – 35.
- <sup>90</sup> ابن سينا: الإشارات والتنبيهات (القسم الثالث، الإلهيات)، ص 257.
- <sup>91</sup> ابن سينا: النجاة، ص 255.
- <sup>92</sup> ابن سينا: عيون الحكمة، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات بالكويت، ط 2، 1980م، ص 19 وما بعدها.

- <sup>93</sup>- راجع د. عادل محمود بدر: قدم العالم بين ابن سينا وفخر الدين الرازي، ص ص 27 - 35.
- <sup>94</sup>- ابن سينا: التعليقات، ص 45.
- <sup>95</sup>- المصدر السابق: ص 39، ابن سينا: النجاة، ص 291.
- <sup>96</sup>- ابن سينا: عيون الحكمة، ص 27.
- <sup>97</sup>- راجع د. عادل محمود بدر: قدم العالم بين ابن سينا وفخر الدين الرازي، ص 23 وما بعدها، قارن ابن سينا: النجاة ص 290، فخر الدين الرازي: المباحث المشرقية ج 1 (طبعة قم بایران)، ص 124 وما بعدها.
- <sup>98</sup>- الفارابي: أراء أهل المدينة الفاضلة، ص 46، ابن سينا: الشفاء (الإلهيات)، طبعة طهران، ج 1، مقالة 1، فصل 4، ابن سينا: النجاة، (الإلهيات) ص ص 261 - 276، قارن: د. ماجد فخرى: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة د. كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر بيروت، 1974م، ص ص 204 - 206، د. سامي نصر لطف: نماذج من فلسفة الإسلاميين، ج 1، ط 2، القاهرة 1983، ص ص 219 - 222.
- <sup>99</sup>- ابن سينا: النجاة، ص 115.
- <sup>100</sup>- فخر الدين الرازي: المباحث المشرقية ج 1 (طبعة قم بایران)، ص 655.
- <sup>101</sup>- د. عبد الرحمن بدوى: إمانويل كنت ص 193، كانط: نقد العقل المضط، ترجمة د. موسى وهبة، ص 64، حيث يترجم هذا النص كما يلى: "الزمان ليس أفهموا إمبيرياً مشتقاً من أي تجربة، ذلك أن المعية شأنها شأن التتالي لا تدرك إن لم يشكل تصور الزمان أساساً لها. وبموجب هذا الشرط فقط يمكن تصور أن شيئاً يوجد مع شيء آخر في زمن واحد (معاً)، أو في أزمنة مختلفة (على التوالي)." = and Kant: A critique of pure reason , p. 123.

<sup>102</sup> - الغزالى: معيار العلم، ص ص 129 - 142، محك النظر: ص 64، حيث يقول الغزالى: "... إن جميع قضايا الوهم (الخيال) ليست كاذبة، فإنها توافق العقل في استحالة وجود شخص في مكانين، بل لا تنازع في جميع العلوم الهندسية والحسابية وما يدرك بالحس، وإنما تنازع فيما وراء المحسوسات، لأنها تمثل غير المحسوس بالمحسوس، إذ لا تقبله إلا على نحو المحسوسات، فحيلة العقل في أن يتحقق بكذبه وبقضياته مهما نظر فيغير محسوس أن يأخذ مقدمات يقينية يساعد الوهم عليها..."

<sup>103</sup> - الغزالى: تهافت الفلسفه، ص 182، قارن هامش 3 من هذا البحث وما يتعلق به في المتن.

<sup>104</sup> - الغزالى: المنقد من الضلال، ص 28.

<sup>105</sup> - المصدر السابق: ص 26، قارن الغزالى: محك النظر: ص 65.

<sup>106</sup> - الغزالى: تهافت الفلسفه ص ص 239 - 240.

<sup>107</sup> - الغزالى: المنقد من الضلال، ص 26، قارن الغزالى: محك النظر: ص ص 76 - 77، حيث يقول الغزالى: "ولو كلفت نفسك الشك في أن الاثنين أكثر من الواحد لم يكن الشك متأتياً...".

<sup>108</sup> - المصدر السابق: الموضع السابق.

<sup>109</sup> - الغزالى: محك النظر: ص 29 وما بعدها.

<sup>110</sup> - الغزالى: معيار العلم، ص 59، قارن محك النظر: ص 59.

<sup>111</sup> - الغزالى: محك النظر: ص 113.

<sup>112</sup> - الغزالى: تهافت الفلسفه ص 239.

<sup>113</sup> - الغزالى: المنقد من الضلال، ص 27 وما بعدها، وقارن محك النظر ص 59.

<sup>114</sup> - الغزالى: معيار العلم، ص 142.

<sup>115</sup> - الغزالى: محك النظر، ص 59 وما بعدها، (الفصل الثاني - مدارك اليقين).

- 116 - المصدر السابق: ص 60 وما بعدها.
- 117 - الغزالى: تهافت الفلسفه ص 238 وما بعدها.
- 118 - الغزالى: معيار العلم، ص 122.
- 119 - الغزالى: تهافت الفلسفه ص 238 وما بعدها.
- 120 - المصدر السابق: ص 245.
- 121 - المصدر السابق: ص 247.
- 122 - المصدر السابق: الموضع السابق.
- 123 - الغزالى: معيار العلم، ص 142.
- 124 - الغزالى: المضنون الصغير (في مجموعة رسائل الإمام الغزالى في سبعة أجزاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1994م) ص 121 وما بعدها.
- 125 - الغزالى: تهافت الفلسفه ص 240 وما بعدها.
- 126 - المصدر السابق: ص 245، محك النظر: ص 59 وما بعدها.
- 127 - يجب أن نذكر هنا أن ابن سينا وغيره من الحتميين القائلين باللزوم أو التساوق الضروري في الطبيعة، لم ينكروا العجزات، ولا القدرة الإلهية، وإنما كان هدفهم إبعاد الصدفة عن العلوم الطبيعية، والبرهنة من خلال الحتمية على العجزات بطريق غير مباشر. والغزالى لم ينكر وجة نظرهم في العجزات كليّة، لكنه أخذ عليهم أنهم عالجووا الموضع بشكل جزئي عندما تناولوا دور العجزات في تأسيس الطبيعي، حيث فسروا بعض قوانين الطبيعة تفسيراً سيكو لوجياً. ولكن رؤية الغزالى النقدية للحتمية لم تكن إلا مقدمة لوضع نظريته الجديدة في تفسير قوانين الطبيعة على ضوء الاحتمال، وهكذا يؤسس الغزالى نظرية الاحتمال انطلاقاً من العجزة بالاعتماد على فكرتى مجرى العادة في الطبيعة، وما يتعلق بها بالاعتقاد في المعرفة.
- 128 - راجع الغزالى: المقصد الأسمى في أسماء الله الحسنى، مكتبة الجندي، 1968م، ص 83 - 86

- <sup>129</sup> - راجع هيدجر: مبدأ العلة، ترجمة نظير جاهل، المؤسسة الجامعية لدراسات ونشر، ط 1، 1991م.
- <sup>130</sup> - الغزالى: الاقتصاد في الاعتقاد، طبعة مصطفى البابى الحلبي 1966م، ص 15.
- <sup>131</sup> - المصدر السابق: ص 16.
- <sup>132</sup> - راجع هامش 111 وما يتعلّق به في المتن،
- <sup>133</sup> - الغزالى: إحياء علوم الدين، ج 1، ص 190، قارن، التهافت، ص 301.
- <sup>134</sup> - الغزالى: المضنوون الصغير، ص 121، حيث يقول الغزالى في اكتشافه للشئ في ذاته، أن: "التمييز بثلاثة أمور: أحدها بالمكان كجسمين في مكаниن، والثاني بالزمان، كسودين في جوهر واحد في زمانين، والثالث: بالحد والحقيقة، كالأعراض المختلفة في محل واحد مثل اللون والطعم والرطوبة في جسم واحد، فإن المحل واحد والزمان، ولكن هذه المعانى مختلفة الذوات بحدودها وحقائقها، فيتميّز اللون عن الطعم بذاته لا بمكان وزمان، ويتميّز العلم عن القدرة والإرادة بذاته، وإن كان الجميع شيئاً واحداً، فإذا تصور أعراضًا مختلفة الحقائق، فبأن يتصور أشياء مختلفة الحقائق بذواتها في غير مكان أولى."، لاحظ أن الغزالى يؤكد أنه لا يوجد شئ مطلقاً لا يتميّز عن غيره أياً كان التمييز بالزمان أو بالمكان أو بالذات. وهذا التمييز بين الشئ بذاته وبين التمييز الزمكاني الخاص بعالم الظواهر هو ما ارتبط في تاريخ الفكر عامة بكانت، لكن كانت فهم هذا التمييز عند الغزالى في المسألة الأولى من كتابه التهافت، حيث طبق ذلك على النقيضة الأولى في كتابه نقد العقل الخالص أو المحسن، وأثبتت كالغزالى أن الله والعالم والنفس أشياء في ذاتها، أى تتمايز بذاتها، وهذا التمايز هو الذي بنى حجر الزاوية لكتاب التهافت عند الغزالى، وكتاب النقد عند كانت، وكان هو الشرط الجوهرى لفهم مبدأ التمايز الذى أخذ به ليبنتز عن الغزالى، رغم أن الأول لم يكتشف مفهوم

- الشئ في ذاته، مع قوله بتفرد المونادات واختلافها التام فيما بينها، نقلأً عن الأنوار المتفردة بذواتها عند الغزالى في كتابه مشكاة الأنوار، راجع كذلك في هذا الموضوع د.محمد ياسين عربى: مواقف ومقاصد، ص 137.<sup>135</sup>
- الغزالى: المندى، ص 28، راجع هامش 103، وما يتعلق به في المتن.<sup>136</sup>
- المصدر السابق: الموضع السابق.<sup>137</sup>
- المصدر السابق: الموضع السابق، قارن د. محمد ياسين عربى: مواقف ومقاصد، ص 56 وما بعدها.<sup>138</sup>
- المصدر السابق: ص 29.<sup>139</sup>
- المصدر السابق: الموضع السابق.<sup>140</sup>
- الغزالى: إحياء علوم الدين، ج 1، ص 158 وما بعدها.<sup>141</sup>
- الغزالى: المندى، ص 28 وما بعدها، قارن د. محمد ياسين عربى: مواقف ومقاصد، مواضع متفرقة.<sup>142</sup>
- المصدر السابق: ص 30.<sup>143</sup>
- الغزالى: إحياء علوم الدين، ج 1، ص 109.<sup>144</sup>
- المصدر السابق: الموضع السابق.<sup>145</sup>
- المصدر السابق: ص 162.<sup>146</sup>
- الغزالى: المضنون الصغير، ص 121 وما بعدها.<sup>147</sup>
- الغزالى: تهافت الفلاسفة ص 147.<sup>148</sup>
- ابن سينا: التعليقات، ص 22.<sup>149</sup>
- الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 46.<sup>150</sup>
- راجع هامش 147، وما يتعلق به في المتن من دليل الغزالى على وجود الشئ في ذاته.<sup>151</sup>
- الغزالى: إحياء علوم الدين، ج 1، ص 162.<sup>152</sup>
- الغزالى: المندى، ص 28، راجع ما سبق.<sup>153</sup>
- المصدر السابق: ص 26 وما بعدها.<sup>154</sup>

- <sup>155</sup> — راجع بخصوص المذهب السوفسطائي: د. عبد الرحمن بدوى، ربيع الفكر اليونانى، مكتبة النهضة العربية، ط 4، القاهرة 1969م، ص 165 وما بعدها.
- <sup>156</sup> — الغزالى: المنقذ، ص 27 وما بعدها.
- <sup>157</sup> — المصدر السابق: ص 26 وما بعدها.
- <sup>158</sup> — المصدر السابق: ص 29 وما بعدها، قارن د. زكريا بشير إمام: دراسات نقدية في الفلسفة الإسلامية، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1991م، ص 263 وما بعدها.
- <sup>159</sup> — المصدر السابق: ص 81.
- <sup>160</sup> — المصدر السابق: ص 67.
- <sup>161</sup> — المصدر السابق: ص ص 31 – 61.
- <sup>162</sup> — المصدر السابق: ص 46.
- <sup>163</sup> — الغزالى: إحياء علوم الدين، ج 3، ص 393.
- <sup>164</sup> — المنقذ: ص 29.
- <sup>165</sup> — المصدر السابق: الموضع السابق.
- <sup>166</sup> — راجع الغزالى: القسطاس المستقيم، ص 43.
- <sup>167</sup> — الغزالى: إحياء علوم الدين، ج 2، ص 139، ج 3، ص ص 139 – 141، معارج القدس (مجموعة رسائل الغزالى: ص ص 64 – 65).
- <sup>168</sup> — الغزالى: راجع مشكاة الأنوار، (في مجموعة رسائل الغزالى، في سبعة أجزاء)، منشورات محمد على بيضون، ط 1، 1994م، ص ص 3 – 36.
- <sup>169</sup> — الغزالى: المنقذ، ص 29.
- <sup>170</sup> — المصدر السابق: الموضع السابق، قارن د. زكريا بشير إمام، دراسات نقدية في الفلسفة الإسلامية، ص 265 وما بعدها.
- <sup>171</sup> — المصدر السابق: ص 30.
- <sup>172</sup> — راجع هامش 167 وما يتعلق به في المتن، قارن الغزالى: معاجز القدس، ص 64 وما بعدها.

- <sup>173</sup>— د. عبد الرحمن بدوى، خريف الفكر اليونانى، ط، ص ص 69-85.
- <sup>174</sup>— راجع د. محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 1، 1959م، قارن د. عادل محمود بدر: فكرة التصوف عند السهروردى المقتول، من رسائله خاصة، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب جامعة طنطا.
- <sup>175</sup>— الغزالى: معيار العلم (منهج البرهان) ص 20.
- <sup>176</sup>— الغزالى: المنقد، ص ص 38 - 40.
- <sup>177</sup>— المصدر السابق: ص 44 وما بعدها.
- <sup>178</sup>— يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر، ط 5، بدون تاريخ، ص 338، قارن إميل بوترو: العلم والإيمان، ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973م، ص ص 205 - 206 حيث يرى أن العلم نفسه هو الذي يشير بإمكان تحقق المعرفة الأعلى من المعرفة العلمية ذاتها، حيث تكون هذه المعرفة الأعلى شرطاً ضرورياً لتحقيق المعرفة العلمية المشروطة بها هي ذاتها. لأن ما هو نسبي لا يكون إلا مشروطاً، بل يكون شرطه كما قلنا يُظهر ولا يُظهر، ينير ولا ينار.
- <sup>179</sup>— المرجع السابق: ص 358 وما بعدها.



## **المصادر والمراجع**



## أولاً: مؤلفات الغزالى:

- 1- المنفذ من الضلال: ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالى رقم (7). وضع حواشيه وقدم له أحمد شمس الدين، منشورات محمد على بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1997م.
- 2- معيار العلم (في فن المنطق): تحقيق محيي الدين الكردى، المطبعة العربية بمصر، ط 2، 1937م.
- 3- تهافت الفلاسفة: تحقيق وتقديم د. سليمان دنيا، مجموعة ذخائر العرب، رقم 15، ط 6، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ.
- 4- محك النظر (في المنطق): ضبطه وصححه محمد بدر الدين النعسانى، دار النهضة الحديثة، بيروت – لبنان، 1966م.
- 5- ميزان العمل: طبعة القاهرة، 1926.
- 6- إحياء علوم الدين: تحقيق محمد عبد الملك الزغبي، تقديم د. عامر النجار، خمسة أجزاء، دار المنار، القاهرة، بدون تاريخ.
- 7- القسطاس المستقيم: قدم له وأعاد تحقيقه فيكتور شلحت، المطبعة الكاثوليكية، طبعة أولى، بيروت، 1959.
- 8- المقصد الأسمى في أسماء الله الحسنى: مكتبة الجندي، القاهرة، 1968م.
- 9- المضنون به على غير أهله (الصغيرين): ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالى، منشورات على بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994م.
- 10- مشكاة الأنوار: ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالى، منشورات على بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994م.
- 11- الاقتصاد في الاعتقاد: نشره مصطفى البابى الحلبي، مصر، 1966م.

## ثانياً: المصادر العربية

- 1- ابن خلkan: وفيات الأعيان وأئمـاء أبناء الزمان، القاهرة 1949م.
- 2- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثاني، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، 1958م، القسم الثالث (الطبيعيات)، ط 3، دار المعارف بمصر بدون تاريخ.
- 3- ابن سينا: الشفاء، القسم الأول (الإلهيات)، حققه الأب قنواتي، د. محمد يوسف موسى، راجعه د. إبراهيم مذكور، القاهرة، 1960م، الإلهيات، طبعة طهران، 1303 هـ، والإلهيات، تحقيق آية الله زاده الآملـي، مركز التوزيع والنشر التابع لكتـب الإعلام الإسلامي، ط 1، قم إيران، 1418هـ، القسم السادس (النفس من الـطبعـيات) حققه الأب جورج قنواتي، سعيد زايد، راجعه د. إبراهيم مذكور، القاهرة، 1975م.
- 4- ابن سينا: المباحثات، نشره د. عبد الرحمن بدوى في كتابه (أرسـطـو عند العرب)، وكالة المطبوعات بالـكـويـت، ط 3، 1973م.
- 5- ابن سينا: التعليقات، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973م.
- 6- ابن سينا: عيون الحكمة، حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوى، ط 2، وكالة المطبوعات بالـكـويـت، 1980م.
- 7- ابن سينا: الرسالة العرشية (في توحيده تعالى وصفاته)، (ضمن مجموعة رسائل لابن سينا)، ط 1، حيدر آباد، دائرة المعارف العثمانية، 1353م.
- 8- ابن سينا: النجاـة، نقـحـه وقـدـمـ لهـ دـ.ـ مـاجـدـ فـخـرىـ، دـارـ الـآـفـاقـ، بـيـرـوـتـ، 1985ـمـ.
- 9- ابن سينا: لباب الإـشارـاتـ، شـرـحـ فـخـرـ الدـينـ الرـازـىـ، تـحـقـيقـ دـ.ـ أـحـمـدـ حـجازـىـ السـقاـ، مـكـتبـةـ الـكـلـيـاتـ الـأـزـهـرـيـةـ بـمـصـرـ، طـ 1ـ، 1986ـمـ.
- 10- ابن كثـيرـ: الـبـداـيـةـ وـالـنـهاـيـةـ، 14ـ جـزـءـ، القـاهـرـةـ، 1932ـمـ.

- 11- ابن طفيل: حى بن يقظان، قدم له وحققه، د. فاروق سعد، منشورات دار الآفاق الجديدة، المغرب، ط 5، 1922م.
- 12- التهانوى (محمد على الفاروقى): كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق د. لطفي عبد البديع ط 1، ط 2، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والتلارجمة والنشر، 1963م.
- 13- الجرجانى (على بن محمد): التعريفات، نشرة عيسى البابى الحلبى، مصر، 1938م.
- 14- الرازى (فخر الدين): المباحث الشرقية، مكتبة بيدار، قم بإيران، في جزئين، ط 2، 1411هـ، طبعة حيدر آباد، في جزئين، 1945م.
- 15- الرازى (فخر الدين): شرح لباب الإشارات، تحقيق د. أحمد حجازى السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، بمصر، ط 1، 1986م.
- 16- السبكى (تاج الدين): طبقات الشافعية الكبرى، القاهرة، 1324هـ.
- 17- الطوسي (نصر الدين): شرح الإشارات والتنبيهات، تحقيق د. سليمان دنيا، مصر 1958م.
- 18- المحاسبي (الحارث): العقل وفهم القرآن، نشره حسين القوتلى، دار الفكر، بيروت، 1971م.
- 19- الفارابى (أبو نص): عيون المسائل، (في كتاب ثمانية رسائل)، مطبعة السعادة، بمصر، ط 1، 1907م.
- 20- الفارابى (أبو نص): آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق د. أبى نصرى نادر، دار الشرق، بيروت، ط 5، بدون تاريخ.
- 21- ديكارت (رينىيه): التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، 1974م.
- 22- كانت (إمانويل): نقد العقل المضى، ترجمة د. موسى وهبة، مركز الإنماء القومى، لبنان، بدون تاريخ.

- 23- ليبنتز (جوتفرید): المونادولوجيا، نقلها للعربية وعلق عليها د. عبد الغفار مكاوى، دار الثقافة بالقاهرة، 1978م.
- 24- هييدجر (مارتن): مبدأ العلة، ترجمة د. نصير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط 2 بيروت، 1991م.
- 25- هييدجر (مارتن): ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرلن وماهية الشعر، ترجمة فؤاد كامل، محمود رجب، مراجعة دار الثقافة، القاهرة، 1974م.

### ثالثاً: المراجع العربية

- 1- إبراهيم بيومي مذكور (دكتور): في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج 1، ط 3، ط 2، دار المعارف بمصر، 1976م، 1983م.
- 2- إبراهيم بيومي مذكور (دكتور): معجم الفكر الإنساني (تصديق)، المجلد الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984م.
- 3- أندرية لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعریب خلیل أحمد خلیل، منشورات عویادات، بیروت، باریس 1996.
- 4- إقبال (محمد): تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1955.
- 5- جعفر آل ياسين (دكتور): فلاسفة مسلمون، دار الشروق، ط 1، بیروت، 1987م.
- 6- جميل صليبا (دكتور): تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية، بیروت، 1995م.
- 7- جميل صليبا (دكتور): المعجم الفلسفی ، في جزئین ، دار الكتاب اللبناني ، ط 1 ، بیروت ، 1971م.
- 8- ذکریا بشیر امام (دكتور): دراسات نقدية في الفلسفة الإسلامية، دار الجيل، بیروت، ط 1، 1991م.
- 9- زکی مبارک (دكتور): الأخلاق عند الغزالی ، طبعة دار الشعب ، القاهرة ، 1970م.
- 10- سامي نصر لطف (دكتور): نماذج من فلاسفة الإسلاميين ، ج 1 ، (حكماء المشرق الإسلامي) ، ط 2 ، القاهرة ، 1983م.
- 11- سلفادور غومت نوفالس: الفلسفة الإسلامية وتأثيرها الحاسم في فكر الغرب أثناء العصور الوسطى ، ترجمة عثمان الكعاك ، الدار التونسية للنشر 1977 ، راجع مثلاً ص 97.

- 12- سليمان دنيا (دكتور): الحقيقة في نظر الغزالى، دار المعارف بمصر، 1965م.
- 13- سيد حسين نصر (دكتور): الصوفية بين الأمس واليوم، ترجمة كمال اليازجى، بدون تاريخ.
- 14- عادل محمود بدر (دكتور): قدم العالم عند ابن سينا، وفخر الدين الرازى، دار الحضارة للطباعة والنشر بطنطا، 1998م.
- 15- عبد الرحمن بدوى (دكتور): مؤلفات الغزالى، ط 2، الكويت، 1977م.
- 16- عبد الرحمن بدوى (دكتور): أرسسطو عند العرب، ط 3، وكالة المطبوعات بالكويت، 1978م.
- 17- عبد الرحمن بدوى (دكتور): إمانويل كنت، ط 1، وكالة المطبوعات بالكويت، 1977م.
- 18- عبد الرحمن بدوى (دكتور): ربيع الفكر اليونانى، ط 4، مكتبة النهضة المصرية، 1969م.
- 19- عبد الرحمن بدوى (دكتور): خريف الفكر اليونانى، ط 5، وكالة المطبوعات بالكويت، 1979م.
- 20- عبد الرحمن بدوى (دكتور): موسوعة الفلسفة، في مجلدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، 1984م.
- 21- عبد الدايم البقرى: اعترافات الغزالى، أو كيف أرخ الغزالى لنفسه، مصر، 1943م.
- 22- عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، 1972م.
- 23- على سامي النشار (دكتور): نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ج 1، ط 3، دار المعارف بمصر، 1965م.
- 24- فيكتور شلحت: مقدمة كتاب الفسيطاس المستقيم للغزالى، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1959م.

- 25- فيصل بدیر عون (دكتور): فکرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية، مكتبة الحرية الحديثة، ط 2، القاهرة، 1980.
- 26- كوربان (هنري): تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروء، وحسن قبيس، مراجعة موسى الصدر وعارف تامر، ط 3، بيروت، 1983.
- 27- لويس غارديه وجورج قنواتي: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، نقله للعربية، د. صبحى الصالح، والأب فريد جبر، ج 1، ط 1، دار العلم للملايين، بيروت، 1967.
- 28- ماجد فخرى (دكتور): تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة د. كمال اليازجي، الجامعة الأمريكية، بيروت، 1974.
- 29- محمد عابد الجابري (دكتور): فصل المقال لابن رشد (المقدمة)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997.
- 30- محمد عابد الجابري (دكتور): نقد العقل العربي، في ثلاثة مجلدات، م 1 تكوين العقل العربي، ط 5 مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991، م 2 بنية العقل العربي، ط 4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992.
- 31- محمد رضا: الغزالى، حياته ومصنفاته، القاهرة، 1924.
- 32- محمد على أبو ريان (دكتور): تاريخ الفكر الفلسفى، ج 1، دار المعرفة الجامعية، الأسكندرية، 1985.
- 33- محمد على أبو ريان (دكتور): أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى، ط 1، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1959.
- 34- محمد ياسين عربى (دكتور): مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن، الدار العربية للكتاب، ليبيا، 1982.
- 35- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر، ط 5، بدون تاريخ.

#### رابعاً: المراجع الأجنبية

1- Abu sway Mustafa Mahmoud: Al - Ghazali's "spiritual crisis" reconsidered – Al shjara, Kula lumpur, 1996

2- Jabre, F.: La notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologique, historique, Paris urin 1958, and its trans., to English by S. Sheikh, the octagon press, London 1981, under title (The notion of certitud) according to Al Ghazali and its psychological and historical origines.

3 -Nakamura Kojiro: an approach to Ghazali's conversion, jounal of the American oriental society vol. 21, 1963.

4 – M., Campamini,: Al – Ghazali , in S. H. Nasr and Oliver Leaman (Eds.) History of Islamic Philosophy, Rourtedge, ch. 19

5-MacCarthy, “Freedom and fulfillment”, An Annotated translation of Al – Ghazali's Al- Munqith min Al – Dalal and other relevent works of Al – Ghazali , Boston , Twanye publishers , 1980.

6 – Macdonald (D. B.): The life of Al – Ghazali with especial refernce to this religious experience and opinions , journal of American oriental studies ,vol. xx, (1899).

7 –Margaret Smith: Al- Ghazali, the mystic, London, Luzac, 1944.

- 8 –Montgomery Watt, (W.), Muslim Intellectual: A study of Al- Ghazali , Edinburgh univ. press, 1963.
- 9 –Paul , Edward (Ed., Chief): The Encyclopedia of Philosophy , 8 vol., Macmillan and free press.
- 10 –Saeed Sheikh: Islamic philosophy , the Octagon Press London , 1982.
- 11 –Sharif (M.M.): A History of Muslim Philosophy, atto. Harrassowitz Wiesbaden , Two vol., 1963.



مكتبة لسان العرب

[www.lisanarb.com](http://www.lisanarb.com)

lisanerab.com رابط بديل

هل تنطوي رؤية الغزالي على مضمون عقلي بما يجعلها امتداداً أصيلاً لرؤى الفلسفية؟ وما مدى تكامل هذه الرؤية مع فكر الغزالي في مؤلفاته جميئاً؟ وبالتالي هل الغزالي هو المسؤول حقاً عن نوافذ الفلسف والعلم في الشرق بانتصاره للنحوف وتأليف كتاب *نهافت الفلسف*؟

بالمنهج النقدي المقارن يشغل عادل محمود بدر تلك الأسئلة في أزمة الغزالي الروحية وسيرته الدائمة وما بين الآنا المنطقية واكتشاف الآنا المتعالية. وبالتالي: مجاوزة الغزالي للميغافيزيقية النظرية وحواره مع تاريخ الفلسفة، وبخاصة الميغافيزيقية الصينية، وصولاً إلى النتائج الفلسفية للرؤية الغزالية.

